Boaventura de Sousa Santos,
Maria Paula Meneses (eds.)

Epistemologías del Sur (Perspectivas)



Akal Cuestiones de antagonismo

75

Cuestiones de antagonismo

Serie

Poscolonial

Director

Ramón Grosfoguel



Diseño interior y cubierta: RAG

Traducción de
Antonio Aguiló
(salvo los capítulos 2, 10, 11 y 12, originales en castellano,
y 1 y 14, cuyos traductores se indican al inicio de los mismos)

La edición del presente libro ha contado con la colaboración de Diálogo Global.



El libro es fruto de un proyecto de investigación financiado por el European Research Council.







Título original: *Epistemologias do Sul*

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-3955-6
Depósito legal: M-7520-2014

Impreso en España

Epistemologías del Sur

Perspectivas

Boaventura de Sousa Santos
y Maria Paula Meneses (eds.)



Sobre los autores

Amina Mama es profesora de Estudios Étnicos del Mills College (Estados Unidos).

Aníbal Quijano es profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima (Perú).

Boaventura de Sousa Santos es profesor de la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra (Portugal) y director del Centro de Estudos Sociais.

Dismas A. Masolo es profesor de Filosofía de la Universidad de Louisville, Kentucky (Estados Unidos).

Ebrahim Moosa es profesor de Estudios Islámicos de la Universidad de Duke y director asociado de investigación del Duke Islamic Studies Center (Estados Unidos).

Enrique Dussel es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Iztapalapa (Ciudad de México).

João Arriscado Nunes es profesor de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra e investigador del Centro de Estudos Sociais (Portugal).

Liazzat J. K. Bonate es profesora del College of Humanities de la Seoul National University (Corea del Sur).

Maria Paula Meneses es investigadora del Centro de Estudos Sociais, Universidad de Coimbra (Portugal).

Mogobe B. Ramose es profesor de Filosofía de la Universidad de Sudáfrica (Pretoria).

Nelson Maldonado-Torres es profesor de Estudios Étnicos de la Universidad de California, Berkeley (Estados Unidos).

Nilma Gomes es profesora de la Facultad de Educación de la Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil).

Paulin J. Hountondji es profesor de la Universidad de Cotonú (Benín).

Radha D'Souza es profesora de Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Westminster (Reino Unido).

Ramón Grosfoguel es profesor de Estudios Étnicos de la Universidad de California, Berkeley (Estados Unidos) e investigador asociado de la Maison des Sciences de l'Homme y del Fernand Braudel Center.

Shiv Visvanathan es profesor del Dhirubhai Ambani Institute of Information and Communication Technology (India).

Prefacio

¿Por qué razón, en los dos últimos siglos, ha predominado una epistemología que ha eliminado de la reflexión epistemológica el contexto cultural y político de producción y reproducción del conocimiento? ¿Cuáles han sido las consecuencias de esta descontextualización? ¿Son hoy posibles otras epistemologías?

Partiendo de dos ideas, este libro trata de responder a estas preguntas. La primera es que no hay epistemologías neutrales y las que pretenden serlo son las menos neutrales. La segunda es que la reflexión epistemológica no debe incidir sobre los conocimientos en abstracto, sino sobre las prácticas de conocimiento y sus impactos en otras prácticas sociales. Es bajo su luz donde importa cuestionar el impacto del colonialismo y el capitalismo modernos en la construcción de las epistemologías dominantes. El colonialismo, además de todas las dominaciones por las que es conocido, también ha sido una dominación epistemológica, una relación extremadamente desigual entre saberes que ha conducido a la supresión de muchas formas de saber propias de los pueblos y naciones colonizados, relegando muchos otros a un espacio de subalternidad.

No limitándose a la crítica, este libro propone una alternativa, designada genéricamente con la expresión «epistemologías del Sur». Se trata del conjunto de intervenciones epistemológicas que denuncian la supresión de saberes llevada a cabo durante los dos últimos siglos por la norma epistemológica dominante, valoran los saberes que resistieron con éxito y las reflexiones que han producido e investigan las condiciones de un diálogo horizontal entre conocimientos. A este diálogo entre saberes lo llamamos «ecología de saberes».

Antes de nada, queremos agradecer a la *Revista Crítica de Ciências Sociais* la publicación por primera vez en portugués de parte de los textos incluidos en este libro.

Agradecemos muy especialmente a Elsa Santos la preparación de muchos de los textos para su publicación, así como a nuestros traductores al portugués: Alice Cruz, Inês Martins Ferreira, Isabel Abreu, João Paulo Moreira, Lennita Oliveira Ruggi, Luís Filipe Sarmento y Victor Ferreira, que además de traducir algunos textos revisó algunas de las traducciones. Un agradecimiento especial también para Lassalete Simões por haber preparado el manuscrito para su publicación.

Por último, manifestamos nuestra gratitud a las revistas, organizadores y editores que publicaron por primera vez los siguientes textos:

D'SOUZA, R. (2009), «The Prison Houses of Knowledge: Activist Scholarship and Revolution in the Era of "Globalization"», *McGill Journal of Education* 44, 1, pp. 19-38.

GROSFOGUEL, R. (2011), «Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality», *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1, 1, pp. 1-38.

MALDONADO-TORRES, N. (2004), «The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality», *City* 8, 1, pp. 29-56.

MAMA, A. (2007), «Is It Ethical to Study Africa? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom», *African Studies Review,* 50, 1, pp. 1-26.

MASOLO, D. A. (2003), «Philosophy and Indigenous Knowledge: an African Perspective», *Africa Today* 50, 2, pp. 21-38.

MOOSA, E. (2007), «Transitions in the "Progress" of Civilization: Theorizing History, Practice, and Tradition», en O. Safi y V. Cornell (orgs.), *Voices of Islam: Voices of Change*, Westport (Connecticut), Praeger, pp. 115-130.

QUIJANO, A. (2000), «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research* 6, 2, pp. 342-386.

RAMOSE, M. B. (1999), *African Philosophy Through Ubuntu*, Harare, Mond Books Publishers.

VISVANATHAN, S. (2003), «Cultural Encounters and the Orient: a Study in the Politics of Knowledge», *Diogenes* 50, 4, pp. 69-81.

Introducción

Boaventura de Sousa Santos
y Maria Paula Meneses

Una epistemología del Sur basada en tres orientaciones:
aprender que existe el Sur;
aprender a ir hacia el Sur;
aprender a partir del Sur y con el Sur
(Santos, 1995, p. 508)

Toda experiencia social produce y reproduce conocimiento y, al hacerlo, presupone una o varias epistemologías. Epistemología es toda noción o idea, reflexionada o no, sobre las condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido. Por medio del conocimiento válido una determinada experiencia social se vuelve intencional e inteligible. No hay, pues, conocimiento sin prácticas y actores sociales. Y como unas y otros no existen si no es en el interior de las relaciones sociales, los diferentes tipos de relaciones sociales pueden dar lugar a diferentes epistemologías. Las diferencias pueden ser mínimas y, aunque sean grandes, pueden no ser objeto de discusión; pero, de cualquier modo, muchas veces están en el origen de las tensiones o contradicciones que las experiencias sociales presentan, sobre todo cuando, como suele ser el caso, están formadas por diferentes tipos de relaciones sociales. En su sentido más amplio, las relaciones sociales son siempre culturales –intraculturales o interculturales– y políticas –representan distribuciones desiguales de poder[1]–. Siendo así, todo conocimiento válido siempre es contextual, tanto en términos de diferencia cultural

[1] Al contrario del multiculturalismo, que presupone la existencia de una cultura dominante que acepta, tolera o reconoce la existencia de otras culturas en el espacio cultural donde domina, la interculturalidad presupone el reconocimiento recíproco y la disponibilidad para el enriquecimiento mutuo entre las diferentes culturas que comparten un determinado espacio cultural.

como de diferencia política. Más allá de ciertos niveles de diferencia cultural y política, las experiencias sociales están constituidas por varios conocimientos, cada uno con sus propios criterios de validez, es decir, están constituidas por conocimientos rivales.

A la luz de esta reflexión surgen tres preguntas. ¿Por qué razón, en los dos últimos siglos, ha predominado una epistemología que ha eliminado de la reflexión epistemológica el contexto cultural y político de la producción y reproducción del conocimiento? ¿Cuáles han sido las consecuencias de esta descontextualización? ¿Hay epistemologías alternativas?

El presente libro intenta responder a estas preguntas. A partir de perspectivas y líneas de investigación distintas, los textos reunidos comparten las siguientes ideas. La primera es que la epistemología dominante es una epistemología contextual basada en una doble diferencia: la diferencia cultural del mundo moderno cristiano occidental y la diferencia política del colonialismo y el capitalismo. La transformación de este hipercontexto en la reivindicación de una pretensión de universalidad, que se llegó a plasmar en la ciencia moderna, es el resultado de una intervención epistemológica que sólo fue posible gracias a la fuerza con la que la intervención política, económica y militar del colonialismo y el capitalismo modernos se impuso a los pueblos y culturas no occidentales y no cristianos (Santos, Meneses y Nunes, 2005). Esto explica por qué incluso las formas de conocimiento occidental epistemológicamente marginadas por la ciencia moderna –la filosofía y la teología occidentales– tuvieron la pretensión de universalidad.

La segunda idea es que esta doble intervención fue tan profunda que desacreditó y, siempre que fue necesario, suprimió todas las prácticas sociales de conocimiento que contrariasen los intereses a los que servía. En esto consistió el epistemicidio, es decir, la supresión de los conocimientos locales perpetrada por un conocimiento alienígena (Santos, 1998, p. 208). Bajo el pretexto de la «misión colonizadora», el proyecto de colonización procuró homogeneizar el mundo, obliterando las diferencias culturales (Meneses, 2007). La consecuencia fue el desperdicio de mucha experiencia social y la reducción de la diversidad epistemológica, cultural y política del mundo. En la medida en que sobrevivieron, esas experiencias y esa diversidad fueron sometidas a la norma epistemológica dominante: fueron definidas –y muchas veces acabaron autodefiniéndose– como saberes locales y contextuales utilizables en apenas dos circunstancias: como materia prima para el avance del conocimiento científico y como instrumentos de gobierno indirecto, inculcando en los pueblos y prácticas dominados la ilusión creíble de que se gobernaban por sí mismos. La pérdida de una autorreferencia genuina no sólo fue una pérdida gnoseológica, sino también, y sobre todo, una pérdida ontológica: la de saberes inferiores propios de seres inferiores.

La tercera idea es que la ciencia moderna no fue, en los dos últimos siglos, ni un mal incondicional ni un bien incondicional. Es una actividad diversa internamente, lo que le permite intervenciones contradictorias en la sociedad. Y la verdad es que muchas veces fue –y continúa siendo– apropiada por grupos sociales subalternos y oprimidos para legitimar sus causas y fortalecer sus luchas. Lo importante en una evaluación histórica del papel de la ciencia es tener presente que los juicios epistemológicos sobre ésta no pueden hacerse sin tener en cuenta la institucionalidad que se constituyó apoyándose en ella. La epistemología que confirió a la ciencia la exclusividad del conocimiento válido se tradujo en un vasto aparato institucional –universidades, centros de investigación, sistemas expertos, dictámenes técnicos– que hizo más difícil o casi imposible el diálogo entre la ciencia y el resto de saberes. Sin embargo, esta dimensión institucional, a pesar de ser crucial, quedó fuera del radar epistemológico. De este modo, el conocimiento científico pudo ocultar el contexto sociopolítico de su producción que subyace a la universalidad descontextualizada de su pretensión de validez.

La cuarta idea es que la crítica de este régimen epistemológico hoy es posible gracias a una serie de circunstancias que, paradójicamente, permiten identificar mejor que nunca la posibilidad, e incluso la urgente necesidad, de alternativas, a la vez que revelan la gigantesca dimensión de los obstáculos políticos y culturales que impiden su concreción. La revolución de la información y la comunicación, combinada con la tendencia del capitalismo a reducir a la ley del valor –transformar utilidades en valores de cambio y, por tanto, en mercancías– cada vez más dimensiones de la vida colectiva –culturales, espirituales, simbólicas– y la naturaleza, ha ampliado las contradicciones de la dominación capitalista y las resistencias a las que ésta se enfrenta, confiriéndoles, al mismo tiempo, una mayor visibilidad. Hoy, la visualización de la diversidad cultural y epistemológica del mundo es en sí misma más diversa y, en razón de ello, más convincente para públicos más amplios y diversos.

Sin embargo, y simultáneamente a este contexto, las condiciones del momento presente vuelven las diferencias culturales y políticas más profundas e insidiosas, y más difícil la lucha contra ellas. Por un lado, el capitalismo global, más que un modo de producción, es un régimen cultural y civilizacional y, por tanto, extiende cada vez más sus tentáculos a ámbitos que difícilmente se conciben como capitalistas: de la familia a la religión, de la gestión del tiempo a la capacidad de concentración, de la concepción del tiempo libre a las relaciones con nuestros allegados, de la evaluación del mérito científico a la evaluación moral de los comportamientos que nos afectan. Luchar contra una dominación cada vez más multifacética significa, perversamente, luchar contra la indefinición entre quien domina y quien es dominado y, muchas veces, luchar contra nosotros mismos. Por otro, la resiliencia del capitalismo ha quedado patente con el funcionamiento reiterado de una de

sus armas que parecía haber sido históricamente neutralizada: el colonialismo. El fin del colonialismo político, como forma de dominación que implica la negación de la independencia política de los pueblos y/o las naciones subyugados, no ha significado, de hecho, el fin de las relaciones sociales extremadamente desiguales que había generado –tanto de las relaciones entre Estados como de las relaciones entre clases y grupos sociales dentro del mismo Estado–. El colonialismo ha continuado bajo la forma de la «colonialidad del poder y del saber», por usar la expresión de Aníbal Quijano en este libro.

La quinta idea es que las alternativas a la epistemología dominante parten, en general, del principio de que el mundo es epistemológicamente diverso y que esta diversidad, lejos de ser algo negativo, representa un enriquecimiento enorme de las capacidades humanas para conferir inteligibilidad e intencionalidad a las experiencias sociales. La pluralidad epistemológica del mundo y, con ella, el reconocimiento de saberes rivales dotados de diferentes criterios de validez hacen visibles y creíbles espectros mucho más amplios de acciones y agentes sociales. Esta pluralidad no implica el relativismo epistemológico o cultural, aunque ciertamente obliga a evaluaciones y análisis más complejos de los diferentes tipos de interpretación e intervención en el mundo producidos por los diferentes tipos de conocimiento. El reconocimiento de la diversidad epistemológica hoy tiene lugar tanto en el interior de la ciencia –la pluralidad interna de la ciencia– como en la relación entre la ciencia y otros conocimientos –la pluralidad externa de la ciencia.

Con la expresión «epistemologías del Sur»[2] designamos la diversidad epistemológica del mundo. El Sur es concebido aquí de manera metafórica como un campo de desafíos epistémicos que pretende reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo en su relación colonial con el mundo. Esta concepción del Sur se superpone, en parte, con la del sur geográfico, el conjunto de países y regiones del mundo sometidos al colonialismo europeo y que, con excepciones –por ejemplo, Australia y Nueva Zelanda–, no alcanzó niveles de desarrollo económico semejantes a los del Norte global –Europa y América del Norte–. La superposición no es total porque, por un lado, en el interior del norte geográfico, clases y grupos sociales muy amplios –trabajadores, mujeres, indígenas, afrodescendientes, musulmanes– fueron sujetos a la dominación capitalista y colonial, y, por otro, en el interior del sur geográfico siempre hubo «pequeñas Europas», pequeñas elites locales

[2] Este concepto fue formulado por primera vez por Boaventura de Sousa Santos en 1995 y reelaborado posteriormente en varias publicaciones. Véanse, en particular, Santos, 2006, así como Santos, Meneses y Nunes, 2004. Este concepto ha suscitado varios debates. Véanse, por ejemplo, Mignolo, 2006; Huish, 2006; Maldonado-Torres, 2006; Milani y Laniado, 2007. Véanse también los capítulos de Maria Paula Meneses y João Arriscado Nunes en el presente volumen.

que se beneficiaron de la dominación capitalista y colonial, y que después de las independencias la ejercieron y siguen ejerciéndola, por sí mismas, contra las clases y grupos sociales subordinados. La idea central, como ya señalamos, es que el colonialismo, además de todas las dominaciones por las que es conocido, ha sido también una dominación epistemológica, una relación extremadamente desigual de saber-poder que ha conducido a la supresión de muchas formas de saber propias de los pueblos y/o naciones colonizados. Las epistemologías del Sur son el conjunto de las intervenciones que denuncian esta supresión, valoran los saberes que resistieron con éxito e investigan las condiciones de un diálogo horizontal entre conocimientos. A este diálogo entre saberes lo llamamos «ecología de saberes» (Santos, 2006).

Desde una perspectiva u otra, los autores y autoras que participan en este libro comulgan con dos objetivos de las epistemologías del Sur, aunque no se refieran a sus investigaciones con esta denominación. Casi todos provienen del sur geográfico, de África, América Latina y Asia, y, dentro de cada una de estas regiones, se posicionan del lado del Sur metafórico, es decir, del lado de los oprimidos por las diferentes formas de dominación colonial y capitalista.

El libro está dividido en cuatro partes. La primera, titulada «De la colonialidad a la descolonialidad», identifica algunas de las principales líneas de la diferencia epistemológica, es decir, el modo en el que la dominación económica, política y cultural se tradujo en la construcción de jerarquías entre conocimientos.

Boaventura de Sousa Santos defiende que la epistemología occidental dominante se construyó sobre la base de las necesidades de la dominación colonial y se sostiene en la idea de un pensamiento abismal. Este pensamiento opera mediante la definición unilateral de líneas que dividen las experiencias, los saberes y los actores sociales entre los que son útiles, inteligibles y visibles –los que están situados a este lado de la línea–, y los que son inútiles o peligrosos, ininteligibles, objetos de supresión u olvido –los que están al otro lado de la línea–. Según el autor, el pensamiento abismal continúa vigente hoy en día, mucho después del fin del colonialismo político. Para combatirlo, propone una iniciativa epistemológica basada en la ecología de saberes y la traducción intercultural.

Aníbal Quijano, a partir de un análisis de la situación latinoamericana, desarrolla el concepto de *colonialidad.* Cuestionando la naturalización de las experiencias, identidades y relaciones históricas de colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial, especialmente en los dos últimos siglos, Quijano, en diálogo con la tradición de Marx, abre camino a una interpretación epistémica de la situación de dominación presente en el Sur global. Para el autor, la destrucción de la colonialidad del poder, como relación de explotación, es uno de los factores determinantes en la lucha contra el patrón universal del capitalismo eurocentrado.

Paulin Hountondji, al cuestionar cuán africanos son los llamados estudios africanos, sienta las bases para una discusión sobre la naturalización del conocimiento como símbolo de la persistencia de una relación colonial. Desde su experiencia como filósofo, desafía a los investigadores a trabajar en diálogo para superar la relación de dominación presente en muchos de los estudios «sobre» África. Como apunta Hountondji, esta otra producción de conocimiento deberá ir acompañada de una reapropiación crítica de los conocimientos endógenos de África y, más que eso, de una apropiación crítica del proceso de producción y capitalización del conocimiento.

Radha D'Souza, tomando como punto de partida su experiencia en la India, plantea la cuestión fundamental de cómo construir un conocimiento que sirva a las luchas de liberación de los grupos sociales oprimidos. En el ámbito epistemológico, la herencia del colonialismo se traduce en el peso de la tradición liberal de la investigación falsamente neutral y basada en conceptos vacíos sin contenido político definido. Yendo más lejos, D'Souza cuestiona el concepto de «investigación activista», llamando la atención sobre dos factores decisivos: el contexto institucional en el que se produce la investigación, y la orientación política del activismo, que puede ser tanto reformista como radical. Lo que subyace a todo el capítulo son las tensas y difíciles relaciones entre teoría y práctica.

La segunda parte, titulada «Las modernidades de las tradiciones», se centra en una de las dicotomías cruciales en las que se tradujo la diferencia epistemológica: la dicotomía entre tradición y modernidad. Entre otros dispositivos conceptuales, la descalificación de saberes no occidentales consistió en su designación como «tradicionales» y, por tanto, como residuos de un pasado sin futuro. Este último pertenecía exclusivamente a la modernidad occidental. El objetivo de esta parte es mostrar que la dicotomización de los saberes fue un acto moderno que, paradójicamente, invistió de modernidad tanto los saberes considerados «modernos» como los considerados «tradicionales». Estos últimos se revelaron modernos por la forma en que resistieron al saber hegemónico, razón por la cual deben considerarse modernidades alternativas. En el mismo proceso, la modernidad occidental se convierte en una tradición entre otras, una tradición cuya característica más específica fue la prerrogativa de poder designar unilateralmente las otras tradiciones como «tradicionales». Una vez efectuada esta reconceptualización, es posible rescatar epistemológicamente la modernidad occidental.

Mogobe Ramose analiza la globalización desde el concepto de *ubuntu*. Los procesos de globalización neoliberal en curso han llevado a la creciente difusión de una lógica de mercado para la cual la dignidad, la seguridad e incluso la supervivencia del ser humano han dejado de ser el valor central. Este proceso, acelerado por el intento de hegemonía cultural del Norte global, ha afectado profundamente a las sociedades africanas, que encuentran en el *ubuntu* una alternativa. Al dedicar una

atención especial a la persona humana, el *ubuntu* es ejemplo de «una epistemología otra»[3] presente en varios contextos africanos, capaz de inspirar otra forma de ser y estar en el mundo, contribuyendo así al debate global sobre los derechos humanos.

Maria Paula Meneses, analizando un supuesto caso de tráfico humano en Mozambique, discute los malentendidos generados cuando se confrontan conocimientos distintos. Para la autora, resulta fundamental que las diferentes culturas posean imágenes concretas de sí mismas y de las demás, así como de las relaciones de poder y saber que las unen y dividen. Al problematizar las múltiples interpretaciones implicadas en un caso extremadamente mediático, sugiere que un compromiso crítico permanente y una conciencia activa de las relaciones de poder entrelazadas en los sistemas de conocimiento permiten desafiar la ortodoxia dominante en los estudios académicos, contribuyendo a otra lectura –conceptual, metodológica y epistémica– de los problemas africanos.

João Arriscado Nunes evalúa de manera crítica las transformaciones y crisis producidas en el seno del proyecto de la epistemología moderna. Haciendo hincapié en la tradición de los estudios sociales de la ciencia, analiza el debate epistemológico actual, usando como propuesta metodológica los conceptos de «pensamiento abismal» y «postabismal» de Boaventura de Sousa Santos. Al rescatar el pragmatismo filosófico como una de las expresiones más radicales de crítica de la epistemología convencional, este autor explora las posibilidades de creación de un espacio de diálogo entre la crítica como un proyecto filosófico y la propuesta de una epistemología del Sur global.

Liazzat Bonate realiza un análisis crítico del aparente estancamiento y la falta de creatividad en la jurisprudencia musulmana. La tradición de descentralización de la autoridad religiosa y la ausencia de una tensión importante entre las diferentes escuelas de jurisprudencia islámica ayudaron a los ulemas a mantener una considerable autonomía con relación al Estado. Al mismo tiempo, la inexistencia de una autoridad centralizada o jerarquía entre los estudiosos de la religión dificultó cualquier intento de control por parte de las autoridades seculares. Para la autora, esta controversia debe entenderse desde el propio islam, donde las esferas religiosa y secular, al existir por separado, llevaron a que el islam, en lugar de un derecho divino, reconociese la necesidad de un derecho sancionado de forma divina.

Ebrahim Moosa, basándose en su experiencia como teólogo –en el contexto de la Sudáfrica del *apartheid*–, discute el papel de las interpretaciones en la formación

---

[3] Expresión de Walter Mignolo con la que el teórico argentino se refiere a la diversidad de enfoques críticos del conocimiento no inscritos en el ámbito de la modernidad eurocéntrica dominante, sino que buscan desarrollar una racionalidad diferente y tan válida como la occidental. Véase Mignolo, 2003, p. 35. *[N. del T.]*

de conceptos centrales de la modernidad, como son la tradición, la historia y la práctica. Para Moosa, un análisis más amplio de los sentidos del progreso del conocimiento permite interiorizar y cuestionar las prácticas e interpretaciones del islam, una condición básica para superar la dicotomía entre tradición y progreso. En palabras del autor, una autocrítica y un debate constantes ayudan a evitar la repetición de errores. Y además alerta sobre la necesidad de que los enfoques críticos estén contextualmente determinados.

En la tercera parte, titulada «Geopolíticas y su subversión», el análisis se centra en la profundización de los lugares y contextos que subyacen a la construcción del conocimiento moderno hegemónico y de lo que ello significó para los saberes subalternizados y para las prácticas y los agentes sociales que los producían y reproducían. La pluralización de los lugares y contextos permite identificar la diversidad epistemológica del mundo y valorar conocimientos hasta ahora devaluados como locales, es decir, como contextuales.

Para Enrique Dussel, la colonialidad permitió la transformación del «Sur», de un espacio repleto de conocimientos y experiencias, en una tierra estéril, lista para ser ocupada por la razón imperial. Esta crítica del eurocentrismo propone una dislocación geopolítica del lugar y el tiempo que la filosofía occidental establece como el origen y la marca de la modernidad –el pensamiento de Descartes–, analizando en detalle la complejidad del debate filosófico de esa época. Para dar cuenta de otras epistemologías, esta dislocación tendrá que ser filosófica, temática y paradigmática. En el caso latinoamericano, Dussel nos propone un análisis detallado de *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615), un ejemplo de un conocimiento crítico de la situación colonial, escrito por un indígena que sufrió la dominación colonial moderna.

Nelson Maldonado-Torres, llevando a cabo un análisis crítico de diferentes filósofos europeos contemporáneos, reflexiona sobre las razones de una falta de reflexión crítica sobre el empeño de la filosofía moderna occidental de convertir Europa en el centro epistémico del mundo. La persistencia del eurocentrismo en el proyecto de la modernidad se manifiesta a través del uso recurrente y acrítico de muchas nociones y conceptos coloniales y racistas. En el corazón del eurocentrismo hay implícita una ontología diferenciadora, una concepción del ser y del ser humano que deshumaniza a todos los que se apartan de la norma europea. Desde una perspectiva poscolonial, Maldonado-Torres avanza con una propuesta radical de geopolítica descolonial, construida desde la diferencia colonial, que hace visible lo que hasta ahora permaneció invisible o marginado.

Ramón Grosfoguel se propone ampliar el debate epistémico centrándose en un análisis crítico y detallado de las implicaciones epistemológicas del giro descolonial para la descolonización del concepto de «capitalismo global». Adoptando una vi-

sión crítica del nacionalismo, el colonialismo y el fundamentalismo –ya sea el eurocéntrico o el del llamado Tercer Mundo–, el autor da pistas de experiencias alternativas construidas a partir de un pensamiento de frontera. La búsqueda de «otros» proyectos utópicos como horizonte de emancipación adquiere sentido a través del diseño de «cartografías otras» de las relaciones de poder en el sistema-mundo, que este autor concibe como europeo/euronorteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial.

Nilma Gomes, una teórica social y activista del movimiento negro en Brasil, cuyo trabajo científico se sitúa en el contexto de la militancia de las luchas contra la discriminación racial, se interroga sobre el lugar de los intelectuales negros en el mundo académico, sobre todo en el universitario. Este lugar es epistemológicamente muy rico. Por un lado, impele al científico a cuestionar los modos hegemónicos de producir ciencia y valorar su pluralidad interna. Por otro, coloca al científico en la intersección entre conocimientos científicos y no científicos, entre referentes culturales latinoamericanos y afroamericanos.

Por último, en la cuarta parte, titulada «Las reinvenciones de los lugares», se vuelve a los lugares para proponer su reinvención. La idea central es que la definición hegemónica de los lugares de producción de conocimiento, comenzando por la de los lugares de la modernidad capitalista occidental, siempre significó la reducción de su riqueza. La diversidad epistemológica de cada uno de ellos fue eliminada para acreditar la superioridad del saber que se quería imponer o la inferioridad del saber que se quería suprimir. La reinvención de los lugares pretende mostrar que la imposición de la diferencia epistemológica protagonizada por el colonialismo y el capitalismo modernos significó un empobrecimiento epistemológico tanto del Norte global como del Sur global, aunque con consecuencias muy diferentes para uno y otro.

Boaventura de Sousa Santos parte de la idea de que el paradigma cultural y epistemológico que se impuso globalmente como paradigma moderno occidental representa una versión drásticamente reducida y, en consecuencia, un empobrecimiento de la gran diversidad de culturas y epistemologías que circulaban por Europa en el momento de su expansión colonial. Las experiencias culturales y epistemológicas que no se adecuaban a los objetivos de la dominación colonial y capitalista fueron marginadas y olvidadas. Recordarlas y reinventarlas significa defender que hay un Occidente no occidentalista que permite pensar en un nuevo tipo de relaciones interculturales e interepistemológicas.

Shiv Visvanathan defiende que el principal coste del encuentro entre Oriente y Occidente fue la eliminación física de grandes masas de población y de sus saberes, que fueron destruidos o convertidos en piezas de museo. Recurriendo a varios ejemplos de encuentros que generaron conocimientos híbridos, el autor centra nuestra

atención en la búsqueda de imaginaciones alternativas, mantenidas con vida fuera de los contextos hegemónicos de producción de conocimiento. Frente a la tendencia que incentiva la creación de identidades singulares y monoculturales, Visvanathan apela a las heurísticas y a las experiencias de pluralidad, diversidad y complejidad como bases para nuevos encuentros culturales.

Amina Mama aborda el problema de las ciencias sociales en África desde una perspectiva crítica que no sólo cuestiona los estudios sobre África realizados por investigadores no africanos, sino también los estudios de investigadores africanos. Se centra en estos últimos para analizar el papel crucial de las instituciones en las que llevan a cabo la investigación y las limitaciones a las que están sujetos, originadas por las autoridades nacionales y los financiadores extranjeros. Según esta autora, es fundamental definir una ética de la investigación que se apoye en conocimientos contextualizados y orientados a servir los intereses emancipadores concretos de las poblaciones, poniendo como ejemplo un conjunto de investigaciones feministas realizadas en el continente africano.

Por último, Dismas Masolo, sobre la base de una discusión en torno a la etnofilosofía africana, promueve una reflexión sobre cómo las teorías están guiadas por la dinámica de los contextos y las circunstancias sociales en que se producen. El escepticismo de los filósofos en relación con el objetivismo ha permitido una aproximación entre las ciencias naturales y las sociales basada en la idea de que todo conocimiento está centrado en el ser humano o guiado por intereses humanos y, como tal, es, bajo distintos aspectos, indígena. Señalando pistas que apuntan a un conocimiento endógeno, el autor valora lo indígena como sujeto, de manera que evita las categorías coloniales de oposición relativas a lo tradicional y lo moderno.

Este libro cuestiona los sentidos y explicaciones epistemológicas dominantes, desafiando los fundamentos de las relaciones epistémicas modernas, coloniales e imperiales. Con ello trata de contribuir a la descolonización del saber, articulando de manera consistente con la epistemología moderna diferentes perspectivas críticas elaboradas desde diferentes lugares y disciplinas. Las epistemologías del Sur son una invitación a un amplio reconocimiento de las experiencias de conocimientos del mundo, que incluya, después de su reconfiguración, las experiencias de conocimiento del Norte global. Se tienden, así, puentes insospechados de intercomunicación, nuevas vías de diálogo. Tanto en el plano epistemológico como en el resto, el mundo no puede contentarse con breves compendios de sí mismo, aun sabiendo que la «versión completa e integral» es imposible. La energía debe centrarse en la valoración de la diversidad de los saberes para que la intencionalidad y la inteligibilidad de las prácticas sociales sean lo más amplias y democráticas posible.

Referencias bibliográficas

HUISH, R. (2006), «Logos a Thing of the Past? Not so fast, World Social Forum!», *Antipode*, 38 (1), pp. 1-6.

MALDONADO-TORRES, N. (2006), «Post-continental Philosophy: its definition, contours, and fundamental sources», *Worlds & Knowledges Otherwise* 1, 3 [http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf].

MENESES, M. P. (2007), «Os espaços criados pelas palavras: racismos, etnicidades e o encontro colonial», en N. Gomes (org.), *Formação de Professores e Questão Racial,* Belo Horizonte, Autêntica Editora, pp. 55-75.

MIGNOLO, W. (2003), *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo,* Madrid, Akal.

— (2006), «Citizenship, Knowledge, and the Limits of Humanity», *American Literary History* 18, 2, pp. 312-331.

MILANI, C. R. S., y LANIADO, R. N. (2007), «Transnational Social Movements and the Globalization Agenda: a methodological approach based on the analysis of the World Social Forum», *Brazilian Political Science Review,* 2 [http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-38212007000200001&lng=pt&nrm=iso].

SANTOS, B. S. (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition,* Nueva York, Routledge.

— (1998), *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación,* Bogotá, ILSA-Universidad Nacional de Colombia.

— (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política,* Porto, Afrontamento.

—, MENESES, M. P., y NUNES, J. (2004), «Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», en B. S. Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais,* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 23-101.

Parte I
De la colonialidad a la descolonialidad

I

Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes[1]

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal[2]. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, constituyendo las segundas el fundamento de las primeras. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea». La división es tal que «el otro lado de la línea» desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de

[1] Este texto fue originariamente presentado en el Centro Fernand Braudel, de la Universidad de Nueva York en Binghamton, el 24 de octubre de 2006. Posteriormente fue presentado bajo versiones renovadas en la Universidad de Glasgow, la Universidad de Victoria y la Universidad de Wisconsin-Madison. Quisiera dar las gracias a Gavin Anderson, Alison Phipps, Emilios Christodoulidis, David Schneiderman, Claire Cutler, Upendra Baxi, Len Kaplan, Marc Galanter, Neil Komesar, Joseph Thome, Javier Couso, Jeremy Webber, Rebecca Johnson, James Tully y John Harrington, por sus comentarios. Maria Paula Meneses, además de comentar el texto, me asistió en las investigaciones, por lo cual le estoy muy agradecido. Este trabajo no sería posible sin la inspiración derivada de las interminables conversaciones sobre el pensamiento occidental con Maria Irene Ramalho, quien también preparó la versión inglesa del texto. La revisión de la traducción al castellano fue hecha por José Guadalupe Gandarilla Salgado.

[2] No sostengo que el pensamiento occidental moderno sea la única forma histórica de pensamiento abismal. Por el contrario, es altamente probable que existan, o hayan existido, formas de pensamiento abismal fuera de Occidente. Este texto no busca una caracterización de lo último. Simplemente mantiene que, sean abismales o no, las formas de pensamiento no occidental han sido tratadas de un modo abismal por el pensamiento moderno occidental. Lo que implica que no enlazo aquí ni con el pensamiento occidental premoderno ni con las versiones marginadas o subordinadas del pensamiento occidental moderno que se han opuesto a la versión hegemónica; ésta es la única de la que me ocupo. Véase el Capítulo 14 de mi autoría en este mismo volumen.

hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser[3]. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es, pues, la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica.

Para ofrecer un ejemplo basado en mi propio trabajo, he caracterizado la modernidad occidental como un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre regulación social y emancipación social[4]. Ésta es la distinción visible que fundamenta todos los conflictos modernos, en términos de problemas sustantivos y en términos de procedimientos. Pero por debajo de esta distinción existe otra, una distinción invisible, sobre la cual se funda la anterior. Esa distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. En efecto, la dicotomía regulación/emancipación sólo se aplica a las sociedades metropolitanas. Sería impensable aplicarla a los territorios coloniales. La dicotomía regulación/emancipación no tuvo un lugar concebible en estos territorios. Allí, otra dicotomía fue la aplicada, la dicotomía entre apropiación/violencia, la cual, por el contrario, sería inconcebible si se aplicase de este lado de la línea. Porque los territorios coloniales fueron impensables como lugares para el desarrollo del paradigma de la regulación/emancipación; el hecho de que esto último no se aplicase a ellos no comprometió al paradigma de la universalidad.

El pensamiento abismal moderno sobresale en la construcción de distinciones y en la radicalización de las mismas. Sin embargo, no importa cómo de radicales sean esas distinciones ni cómo de dramáticas puedan ser las consecuencias del estar en cualquier lado de esas distinciones; lo que tienen en común es el hecho de que pertenecen a este lado de la línea y se combinan para hacer invisible la línea abismal sobre la cual se fundan. Las intensas distinciones visibles que estructuran la realidad social en este lado de la línea están erguidas sobre la invisibilidad de la distinción entre este lado de la línea y el otro lado de la línea.

---

[3] Sobre la sociología de las ausencias como una crítica de la producción de la realidad no existente por el pensamiento hegemónico, véanse Santos, 2004, 2006b y 2006c.

[4] Esta tensión es el otro lado de la discrepancia moderna entre experiencias presentes y expectativas acerca del futuro, también expresada en el lema positivista de «orden y progreso». El pilar de la regulación social está constituido por el principio del Estado, el principio del mercado y el principio de la comunidad, mientras que el pilar de la emancipación consiste en tres lógicas de la racionalidad: la racionalidad estético-expresiva de las artes y la literatura, la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la tecnología, y la racionalidad moral-práctica de la ética y la ley del derecho. Véanse Santos, 1995, p. 2, y Santos, 2002a.

El conocimiento moderno y el derecho moderno representan las más consumadas manifestaciones del pensamiento abismal. Ambos dan cuenta de las dos mayores líneas globales del tiempo moderno, las cuales, aunque sean diferentes y operen diferenciadamente, son mutuamente interdependientes. Cada una de ellas crea un subsistema de distinciones visibles e invisibles de tal modo que las invisibles se convierten en el fundamento de las visibles. En el campo del conocimiento, el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos de conocimiento: la filosofía y la teología. El carácter exclusivista de este monopolio se encuentra en el centro de las disputas epistemológicas modernas entre formas de verdad científicas y no científicas. Puesto que la validez universal de una verdad científica es obviamente siempre muy relativa, dado que puede ser comprobada solamente en lo referente a ciertas clases de objetos bajo determinadas circunstancias y establecida por ciertos métodos, ¿cómo se relaciona esto con otras posibles verdades que puedan demandar un estatus mayor pero que no se puedan establecer según métodos científicos, tales como la razón y la verdad filosófica, o como la fe y la verdad religiosa[5]?

Estas tensiones entre ciencia, filosofía y teología han llegado a ser altamente visibles, pero, como afirmo, todas ellas tienen lugar en este lado de la línea[6]. Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. Es inimaginable aplicarles no sólo la distinción científica verdadero/falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos aceptables en este lado de la línea[7]. Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas. Así, la línea visible que separa la ciencia de sus otros modernos crece sobre una línea invisible abismal que coloca, de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología, y, del otro, conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni

---

[5] Aunque de modos muy distintos, Pascal, Kierkegaard y Nietzsche fueron los filósofos que más profundamente analizaron, y vivieron, las antinomias contenidas en esta cuestión. Más recientemente, se debe mencionar a Karl Jaspers, 1952, 1986, 1995, y Stephen Toulmin, 2001.

[6] Analizo este asunto en el Capítulo 14 de este volumen.

[7] Para una descripción de los debates recientes sobre las relaciones entre ciencia y otros conocimientos, véase Santos, Nunes y Meneses, 2007. Véase también Santos, 1995, pp. 7-55.

a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología.

En el campo del derecho moderno, este lado de la línea está determinado por lo que se considera legal o ilegal de acuerdo con el Estado oficial o con el derecho internacional. Lo legal y lo ilegal son las únicas dos formas relevantes de existir ante el derecho y, por esa razón, la distinción entre los dos es una distinción universal. Esta dicotomía central abandona todo el territorio social donde la dicotomía podría ser impensable como un principio organizativo, esto es, el territorio sin ley, lo alegal, lo no legal e incluso lo legal o lo ilegal de acuerdo con el derecho no reconocido oficialmente[8]. Así, la línea abismal invisible que separa el reino del derecho del reino del no derecho fundamenta la dicotomía visible entre lo legal y lo ilegal que organiza, en este lado de la línea, el reino del derecho.

En cada uno de los dos grandes dominios –ciencia y derecho– las divisiones llevadas a cabo por las líneas globales son abismales hasta el extremo de que efectivamente eliminan cualquier realidad que esté al otro lado de la línea. Esta negación radical de la copresencia fundamenta la afirmación de la diferencia radical que, en este lado de la línea, separa lo verdadero y lo falso, lo legal y lo ilegal. El otro lado de la línea comprende una vasta cantidad de experiencias desechadas, hechas invisibles tanto en las agencias como en los agentes, y sin una localización territorial fija. Realmente, como he sugerido, hubo originariamente una localización territorial, e históricamente ésta coincidió con un específico territorio social: la zona colonial[9]. Aquello que no podría ser pensado ni como verdadero o como falso, ni como legal o como ilegal, estaba ocurriendo más distintivamente en la zona colonial. A este respecto, el derecho moderno parece tener algún precedente histórico sobre la ciencia en la creación del pensamiento abismal. De hecho, contrariamente a la convencional sabiduría legal, fue la línea global que separa el Viejo Mundo del Nuevo Mundo la que hizo posible la emergencia del derecho moderno y, en particular, del derecho internacional moderno en el Viejo Mundo, a este lado de la línea[10]. La primera línea global moderna fue probablemente el

---

[8] En Santos, 2002a, analizo con gran detalle la naturaleza del derecho moderno y el tópico del pluralismo legal, la coexistencia de más de un sistema legal en el mismo espacio geopolítico.

[9] En este texto, doy por sentado el íntimo vínculo entre capitalismo y colonialismo. Véanse, entre otros, Williams, 1994 –originariamente publicado en 1944–; Arendt, 1951; Fanon, 1967; Horkheimer y Adorno, 1972; Wallerstein, 1974; Dussel, 1992; Mignolo, 1995; Quijano, 2000. Véanse igualmente varios capítulos de este volumen.

[10] El imperialismo es, por lo tanto, constitutivo del Estado moderno. A diferencia de lo que afirman las teorías convencionales del derecho internacional, éste no es producto del Estado moderno preexistente. El Estado moderno, el derecho internacional, el constitucionalismo nacional y el constitucionalismo global son productos del mismo proceso histórico imperialista. Véanse Koskenniemi, 2002; Anghie, 2005; Tully, s. f.

Tratado de Tordesillas entre Portugal y España (1494)[11], pero las verdaderas líneas abismales emergieron a mediados del siglo XVI con las líneas de amistad[12]. El carácter abismal de las líneas se manifiesta por sí mismo en el elaborado trabajo cartográfico invertido para su definición, en la precisión extrema demandada por los cartógrafos, los fabricantes de globos terráqueos y los pilotos, y en su vigilancia y el castigo duro de las violaciones. En su constitución moderna, lo colonial representa, no lo legal o lo ilegal, sino lo sin ley. La máxima entonces se convierte en popular –«Más allá del ecuador no hay pecados»– recogida en el famoso pasaje de *Penseés* de Pascal (1996, p. 46) escrito a mediados del siglo XVII: «Tres grados de latitud trastocan la jurisprudencia por completo y un meridiano determina lo que es verdadero. [...] Éste es un gracioso tipo de justicia cuyos límites están marcados por un río; verdadero en este lado de los Pirineos, falso en el otro».

---

[11] La definición de líneas abismales ocurre gradualmente. De acuerdo con Carl Schmitt (2003, p. 91), las líneas cartográficas del siglo XV –las *rayas*, Tordesillas– todavía presupusieron un orden espiritual global vigente a ambos lados de la división –la medieval *Respublica Christiana*, simbolizada por el papa–. Esto explica las dificultades que afronta Francisco de Vitoria, el gran teólogo y jurista español del siglo XVI, para justificar la ocupación de la tierra en las Américas. Vitoria se pregunta si el descubrimiento es título suficiente para la posesión de la tierra. Su respuesta es muy compleja, no sólo porque es formulada en un estilo aristotélico antiguo, sino principalmente porque Vitoria no ve alguna respuesta convincente que no presuponga la superioridad de los europeos. Este hecho, sin embargo, no confiere un derecho moral o estatutario sobre la tierra ocupada. Según Vitoria, incluso la civilización superior de los europeos no es suficiente como base fundamental de un derecho moral. Para Vitoria, la conquista sólo podría ser suficiente base para un derecho reversible a la tierra, una *jura contraria*, como dijo. Esto es, la cuestión de la relación entre conquista y derecho a la tierra debe ser preguntada en su reverso: si los indios hubiesen descubierto y conquistado a los europeos, ¿también habrían tenido derecho a ocupar la tierra? La justificación de Vitoria de la ocupación de la tierra está todavía inmersa en el orden cristiano medieval, en la misión adscrita a los reyes españoles y portugueses por el papa, y en el concepto de guerra justa. Véase Carl Schmitt, 2003, pp. 101-125; véase también Anghie, 2005, pp. 13-31. La laboriosa argumentación de Vitoria refleja hasta qué punto la corona estuvo por entonces mucho más preocupada por legitimar los derechos de propiedad que por la soberanía sobre el Nuevo Mundo. Véase también Pagden, 1990, p. 15, así como los capítulos 10 y 14 del presente volumen.

[12] Desde el siglo XVI en adelante, las líneas cartográficas, las llamadas líneas de amistad –la primera de las cuales ha emergido probablemente como resultado del Tratado Cateau-Cambresis de 1559 entre España y Francia–, rompen la idea de un orden global común y establecen una dualidad abismal entre los territorios a este lado de la línea y los territorios al otro lado de la línea. A este lado de la línea se aplican la tregua, la paz y la amistad; al otro lado de la línea, la ley del más fuerte, la violencia y el saqueo. Lo que sucede al otro lado de la línea no está sujeto a los mismos principios éticos o jurídicos aplicados en este lado de la línea. No puede, por lo tanto, dar lugar a conflictos originados por la violación de esos principios. Esta dualidad permitió, por ejemplo, que el rey católico de Francia tuviese una alianza con el rey católico de España en este lado de la línea y, al mismo tiempo, tener una alianza con los piratas que estaban atacando los barcos españoles en el otro lado de la línea.

Desde mediados del siglo XVI en adelante, el debate legal y político entre los Estados europeos concerniente al Nuevo Mundo está centrado en la línea legal global, esto es, en la determinación de lo colonial, no en el orden interno de lo colonial. Por el contrario, lo colonial es el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. Hobbes (1985 [1651], p. 187) se refiere explícitamente a la «población salvaje en muchos lugares de América» como ejemplos del estado de naturaleza y, asimismo, Locke (1946 [1690], §49) piensa cuando escribe *Del Gobierno Civil*: «En el principio todo el mundo era América». Lo colonial es así el punto oculto sobre el cual las concepciones modernas de conocimiento y derecho son construidas. Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes por lo que sostienen como por lo que silencian. Lo que dicen es que los individuos modernos, los hombres metropolitanos, entran en el contrato social para abandonar el estado de naturaleza y formar la sociedad civil[13]. Lo que no dicen es que de este modo está siendo creada una masiva región mundial de estado de naturaleza, un estado de naturaleza al cual millones de seres humanos son condenados y dejados sin alguna posibilidad de escapar vía la creación de una sociedad civil.

La modernidad occidental, más allá de significar el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, significa la coexistencia de ambos, sociedad civil y estado de naturaleza, separados por una línea abismal donde el ojo hegemónico, localizado en la sociedad civil, cesa de mirar y, de hecho, declara como no existente el estado de naturaleza. El presente que va siendo creado al otro lado de la línea se hace invisible al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea. El contacto hegemónico se convierte simultáneamente en no contemporaneidad. Esto disfraza el pasado para hacer espacio a un único y homogéneo futuro. Por lo tanto, el hecho de que los principios legales vigentes en la sociedad civil, en este lado de la línea, no se apliquen al otro lado de la línea, no compromete en modo alguno su universalidad.

La misma cartografía abismal es constitutiva del conocimiento moderno. De nuevo, la zona colonial es, *par excellence*, el reino de las creencias y comportamientos incomprensibles, los cuales de ningún modo pueden ser considerados conocimientos, sean verdaderos o falsos. El otro lado de la línea alberga sólo prácticas mágicas o idólatras incomprensibles. La extrañeza completa de dichas prácticas llevó a la negación de la naturaleza humana de los agentes de las mismas. En la base de sus refinadas concepciones de humanidad o dignidad humana, los humanistas alcanzaron la conclusión de que los salvajes eran subhumanos. «¿Tienen alma los indios?» era la cuestión central. Cuando el papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula *Sublimis Deus* de 1537, lo hizo por convencimiento de que la población

[13] Sobre las diferentes concepciones de contrato social, véase Santos, 2002a, pp. 30-39.

indígena tenía alma como un receptáculo vacío, un *anima nullius*, muy similar a la *terra nullius*[14]. El concepto de vacío jurídico que justificó la invasión y ocupación de los territorios indígenas.

Con base en estas concepciones abismales legales y epistemológicas, la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación, aplicándola a este lado de la línea, no se contradice con la tensión entre apropiación y violencia aplicada al otro lado de la línea. Apropiación y violencia toman diferentes formas en la línea legal abismal y en la línea epistemológica abismal. Pero, en general, apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mientras que violencia implica destrucción física, material, cultural y humana. Esto avanza sin decir que apropiación y violencia están profundamente entrelazadas. En el reino del conocimiento, la apropiación se extiende desde el uso de los nativos como guías[15] y el uso de mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta la expropiación del conocimiento indígena de la biodiversidad, mientras que la violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares ceremoniales y símbolos, hasta todas las formas de discriminación racial y cultural. Como mantiene la ley, la tensión entre apropiación y violencia es particularmente compleja a causa de su relación directa con la extracción de valor: comercio de esclavos y trabajo forzado, uso instrumental del derecho de costumbres y la autoridad en el gobierno indirecto, expropiación de recursos naturales, desplazamientos masivos de poblaciones, guerras y tratados desiguales, diferentes formas de *apartheid* y asimilación forzada, etc. Mientras que la lógica regulación/emancipación es impensable sin la distinción matriz entre el derecho de las personas y el derecho de las cosas, la lógica de apropiación/violencia sólo reconoce el derecho de las cosas, de ambas cosas: humanas y no humanas. La típica versión casi ideal de este derecho es la ley del «Estado Libre del Congo» bajo el rey Leopoldo II de Bélgica[16].

Existe, por lo tanto, una cartografía moderna dual: una cartografía legal y una cartografía epistemológica. El otro lado de la línea abismal es el reino de más allá de la legalidad y la ilegalidad –sin ley–, de más allá de la verdad y la falsedad –creencias,

---

[14] De acuerdo con la bula, «los indios son verdaderamente hombres y […] no sólo son capaces de entender la Fe Católica, según nuestra información ellos desean extremamente recibirla». La bula *Sublimis Deus* está en http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm.

[15] Como en el famoso caso de Ibn Majid, un experimentado piloto que mostró a Vasco de Gama la ruta marítima desde Mombasa a la India. Véase Ahmad, 1971. Otros ejemplos se pueden encontrar en Burnett, 2002.

[16] Diferentes visiones de esta «colonia privada» y del rey Leopoldo pueden leerse en Emerson, 1979; Hochschild, 1999; Dumoulin, 2005; Hasian, 2002, pp. 89-112.

idolatría y magia incomprensible[17]–. Juntas, estas formas de negación radical resultan en una ausencia radical: la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna. La exclusión es así radical y no existente; como subhumanos, no son candidatos concebibles para la inclusión social[18]. La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna[19]. La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal[20].

Mi argumento en este texto es que esto es tan verdadero hoy en día como en el periodo colonial. El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas. Las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y la práctica occidentales modernos como lo hicieron durante el ciclo colonial. Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas. Hoy como entonces, la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea se convierte en suprema. Hoy como entonces, la civilidad legal y política en este lado de la línea se presupone sobre la existencia de una completa incivilidad en el otro lado de la línea. Guantánamo es hoy una de las más grotescas manifestaciones de pensamiento legal abismal, la creación del otro lado de la línea como una no área en términos políticos y legales, como una base impensable para el gobierno de la ley, los derechos humanos y la democracia[21]. Pero sería un error considerar esto

---

[17] La profunda dualidad del pensamiento abismal y la inconmensurabilidad entre los términos de la dualidad se hicieron cumplir por monopolios bien controlados del conocimiento y del derecho con una poderosa base institucional –universidades, centros de investigación, comunidades científicas, colegios de abogados y letrados– y la sofisticada tecnología lingüística de la ciencia y la jurisprudencia.

[18] La supuesta exterioridad del otro lado de la línea es, en efecto, la consecuencia de su doble pertenencia al pensamiento abismal: como fundamento y como negación del fundamento.

[19] Fanon denunció esta negación de la humanidad con una sorprendente lucidez. Véase Fanon, 1963, 1967. El radicalismo de la negación fundamenta la defensa fanoniana de la violencia como una dimensión intrínseca de la revuelta anticolonial. El contraste entre Fanon y Gandhi al respecto, incluso pensando que ambos comparten la misma lucha, debe ser objeto de cuidadosa reflexión, particularmente porque ellos son dos de los más importantes pensadores-activistas del siglo pasado. Véanse Federici, 1994, y Kebede, 2001.

[20] Esta negación fundamental permite, por un lado, que todo lo que es posible se transforman en posibilidad de todo y, por otro, que la creatividad exaltadora del pensamiento abismal trivialice el precio de su destructividad.

[21] Sobre Guantánamo y cuestiones relacionadas, véanse, entre muchos otros, McCormak, 2004; Amann, 2004a, 2004b; Human Rights Watch, 2004; Sadat, 2005; Steyn, 2004; Borelli, 2005; Dickinson, 2005; Van Bergen y Valentine, 2006.

excepcional. Existen otros muchos Guantánamos, desde Iraq hasta Palestina y Darfur. Más que eso, existen millones de Guantánamos en las discriminaciones sexuales y raciales, en la esfera pública y privada, en las zonas salvajes de las megaciudades, en los guetos, en las fábricas de explotación, en las prisiones, en las nuevas formas de esclavitud, en el mercado negro de órganos humanos, en el trabajo infantil y la prostitución.

Sostengo, primero, que la tensión entre regulación y emancipación continúa coexistiendo con la tensión entre apropiación y violencia, de tal modo que la universalidad de la primera tensión no se contradice con la existencia de la segunda; segundo, que líneas abismales continúan estructurando el conocimiento moderno y el derecho moderno; tercero, que esas dos líneas abismales son constitutivas de las relaciones políticas y culturales basadas en Occidente, y de las interacciones en el sistema-mundo moderno. En suma, sostengo que la cartografía metafórica de las líneas globales ha sobrevivido a la cartografía literal de las líneas de amistad que separaron el Viejo del Nuevo Mundo. La injusticia social global está, por lo tanto, íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento postabismal.

La división abismal entre regulación/emancipación y apropiación/violencia

La permanencia de líneas globales abismales a través del periodo moderno no significa que éstas hayan permanecido fijas. Históricamente, las líneas globales divisorias de los dos lados han sido cambiantes. Pero en un momento histórico dado se establecieron fijas y su posición es fuertemente examinada y guardada, muy similar a las líneas de amistad. En los últimos sesenta años, las líneas globales sufrieron dos sacudidas tectónicas. La primera tuvo lugar con las luchas anticoloniales y los procesos de independencia[22]. El otro lado de la línea se irguió contra la exclusión radical, las poblaciones que habían sido sometidas al paradigma de la apropiación/violencia se organizaron y reclamaron el derecho de ser incluidas en el paradigma de la regulación/emancipación (Fanon, 1963, 1967; Nkrumah, 1965; Cabral, 1979; Gandhi, 1951, 1956). Por un tiempo, el paradigma de la apropiación/violencia parecía tener su fin, y así hizo la división abismal entre este lado de la línea y el otro lado de

[22] En la víspera de la Segunda Guerra Mundial, las colonias y las excolonias constituían cerca del 85% de la superficie terrestre del globo.

la línea. Cada una de las dos líneas globales –la epistemológica y la jurídica– parecían estar moviéndose de acuerdo con su propia lógica, pero ambas en la misma dirección: sus movimientos parecían converger en la contracción y, en última instancia, en la eliminación del otro lado de la línea. Sin embargo, esto no fue lo que ocurrió, como mostraron la teoría de la dependencia, la teoría del sistema-mundo y los estudios poscoloniales[23].

En este texto me centro en el análisis de la segunda sacudida tectónica de las líneas globales abismales. Ésta ha estado en curso desde las décadas de los setenta y los ochenta, y avanza en dirección opuesta. Esta vez, las líneas globales se están moviendo de nuevo, pero lo hacen de tal modo que el otro lado de la línea parece estar expandiéndose, mientras que este lado de la línea está contrayéndose. La lógica de la apropiación/violencia ha ido ganando fuerza en detrimento de la lógica de regulación/emancipación, hasta tal punto que el dominio de la regulación/emancipación está no sólo contrayéndose sino contaminándose internamente por la lógica de la apropiación/ violencia.

La complejidad de este movimiento es difícil de desvelar tal como se presenta ante nuestros ojos, y nuestros ojos no pueden ayudar estando en este lado de la línea y mirando desde dentro hacia fuera. Para captar la dimensión completa de lo que está aconteciendo, uno requiere un enorme esfuerzo de descentramiento. Ningún estudioso puede realizarlo él solo, como un individuo. Incitando a un esfuerzo colectivo para desarrollar una epistemología del Sur[24], conjeturo que este movimiento está hecho de un movimiento principal y un contramovimiento subalterno. Al movimiento principal lo denomino el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador, y al contramovimiento lo llamo cosmopolitismo subalterno.

Primero, el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador. Lo colonial es aquí una metáfora para aquellos que perciben que sus experiencias vitales tienen lugar al otro lado de la línea y se rebelan contra ello. El retorno de lo colonial es la respuesta abismal a lo que es percibido como una intrusión amenazante de lo colo-

---

[23] Los múltiples orígenes y las posteriores variaciones de estos debates pueden ser examinados en Memmi, 1965; Dos Santos, 1971; Cardoso y Faletto, 1969; Frank, 1969; Rodney, 1972; Wallerstein, 1974, 2004; Bambirra, 1978; Dussel, 1995; Escobar, 1995; Chew y Denemark, 1996; Spivak, 1999; Césaire, 2000; Mignolo, 2000; Grosfoguel, 2000; Afzal-Khan y Sheshadri-Crooks, 2000; Mbembe, 2001; Dean y Levi, 2003.

[24] Entre 1999 y 2002 dirigí un proyecto de investigación titulado «Reinventando la emancipación social: hacia nuevos manifiestos», en el cual participaron sesenta científicos sociales de seis países –Brasil, Colombia, India, Mozambique, Portugal y Sudáfrica–. Los resultados principales serán publicados en cinco volúmenes, de los cuales tres ya están disponibles, véase Santos, 2005, 2006a y 2007. Para las implicaciones epistemológicas de este proyecto, véanse Santos, 2003, y Santos, 2004. Sobre las conexiones de este proyecto con el Foro Social Mundial, véase Santos, 2006e.

nial en las sociedades metropolitanas. Ese retorno adopta tres formas principales: la terrorista[25], los trabajadores migrantes indocumentados[26] y los refugiados[27]. De diferentes modos, cada una lleva con ella la línea global abismal que define la exclusión radical y la no existencia legal. Por ejemplo, en muchas de sus previsiones, la nueva ola de leyes antiterroristas y migratorias sigue la lógica reguladora del paradigma de la apropiación/violencia[28]. El retorno de lo colonial no requiere necesariamente la presencia de éste en las sociedades metropolitanas. Es suficiente con que mantenga una conexión relevante con ellas. En el caso de los terroristas, esa conexión puede ser establecida a través de los servicios secretos. En el caso de trabajadores migrantes indocumentados, será suficiente con ser empleado en una de las centenares de miles fábricas de explotación del Sur global[29], subcontratados por corporaciones multinacionales metropolitanas. En el caso de los refugiados, la conexión relevante es establecida por su demanda de obtener estatus de refugiado en una sociedad metropolitana dada.

Lo colonial que retorna es de hecho un nuevo colonial abismal. Esta vez, el colonial retorna no sólo en los territorios coloniales anteriores sino también en las sociedades metropolitanas. Aquí reside la gran trasgresión, pues lo colonial del periodo colonial clásico en caso alguno podía entrar en las sociedades metropolitanas a no ser por iniciativa del colonizador –como esclavo, por ejemplo–. Se está ahora entrometiendo y penetrando en los espacios metropolitanos que fueron demarcados desde el comienzo de la modernidad occidental a este lado de la línea y, además, muestra un nivel de movilidad inmensamente superior a la movilidad de los esclavos

---

[25] Entre otros véanse Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Sekhon, 2003; C. Graham, 2005, N. Graham 2005; Scheppele, 2004a, 2004b, 2006; Guiora, 2005.

[26] Véanse Miller, 2002; De Genova, 2002; Kanstroom, 2004; Hansen y Stepputat, 2004; Wishnie, 2004; Taylor, 2004; Silverstein, 2005; Passel, 2005; Sassen, 1999. Para la visión de la extrema derecha, véase Buchanan, 2006.

[27] Basándose en *Orientalismo* de Edward Said, Akram (2000) identifica una nueva forma de estereotipar, que llama neorientalismo, que afecta a la evaluación metropolitana de asilo y refugio solicitados por las poblaciones que vienen del mundo árabe o musulmán. Véanse también Akram, 1999; Menefee, 2004; Bauer, 2004; Cianciarulo, 2005; Akram y Karmely, 2005.

[28] Sobre las implicaciones de la nueva ola de legislación antiterrorista y migratoria, véanse los artículos citados en las notas a pie de página 23, 24 y 25, e Immigrant Rights Clinic, 2001; Chang, 2001; Whitehead y Aden, 2002; Zelman, 2002; Lobel, 2002; Roach, 2002 –centrado en el caso canadiense–; Van de Linde *et. al.*, 2002 –centrado en algunos países europeos–; Miller, 2002; Emerton, 2004 –centrado en Australia–; Boyne, 2004 –centrado en Alemania–; Krishnan, 2004 –centrado en India–; Barr, 2004; N. Graham, 2005.

[29] Aquí me refiero a las regiones y países periféricos y semiperiféricos del sistema-mundo moderno, los cuales, tras la Segunda Guerra Mundial, solían ser llamados el Tercer Mundo. Véase Santos, 1995, pp. 506-519.

fugitivos[30]. Bajo estas circunstancias, el metropolitano abismal se ve a sí mismo atrapado en un espacio contraído y reacciona redibujando la línea abismal. Desde su perspectiva, la nueva intromisión de lo colonial no puede sino ser conocida con la lógica ordenante de apropiación/violencia. La época de la pulcra división entre el Viejo y el Nuevo Mundo, entre lo metropolitano y lo colonial, ha terminado. La línea debe ser dibujada tan cerca del rango como sea necesario para garantizar la seguridad. Lo que solía ser inequívoco para este lado de la línea es ahora un territorio sucio atravesado por una línea abismal serpenteante. El muro israelí de segregación en Palestina[31] y la categoría de «combatiente enemigo ilegal»[32] son probablemente las metáforas más adecuadas de las nuevas líneas abismales y la sucia cartografía a la que conduce.

Una cartografía sucia no puede sino conllevar prácticas sucias. La regulación/emancipación está siendo cada vez más desfigurada por la presión creciente y la presencia en su medio de la apropiación/violencia. Sin embargo, ni la presión ni la desfiguración pueden ser completamente comprendidas, precisamente porque el otro lado de la línea fue desde el principio incomprensible como un territorio subhumano[33]. De modos muy diferentes, el terrorista y el trabajador migrante indocumentado ilustran la presión de la lógica de apropiación/violencia y la inhabilidad del pensamiento abismal para comprender dicha presión como algo externo a la regulación/emancipación. Es cada vez más evidente que la legislación antiterrorista mencionada, ahora promulgada en varios países siguiendo la Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas[34] y bajo una fuerte presión de la diplomacia estadounidense, vacía el contenido civil y político de los derechos y garantías constitucionales básicas. Como todo esto sucede sin una suspensión formal de tales derechos y garantías, estamos siendo testigos de la emergencia de una nueva forma de estado, el estado de excepción, el cual, contrariamente a las viejas formas de estado de sitio o

[30] Véanse, por ejemplo, David, 1924; Tushnet, 1981, pp. 169-188.

[31] Véase Corte Internacional de Justicia, 2005

[32] Véanse Dörmann, 2003; Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Human Rights Watch, 2004; Gill y Sliedregt, 2005.

[33] Como una ilustración, los letrados son llamados a atemperar la presión mediante el mantenimiento de la doctrina convencional, cambiando las reglas de interpretación, redefiniendo el alcance de los principios y las jerarquías entre ellos. Un ejemplo dado es el debate sobre la constitucionalidad de la tortura entre Alan Dershowitz y sus críticos. Véanse Dershowitz, 2002, 2003a, 2003b; Posner, 2002; Kreimer, 2003; Strauss, 2004.

[34] Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas 1566. Esta resolución antiterrorista fue adoptada el 8 de octubre de 2004, siguiendo la Resolución 1373 también del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, la cual fue adoptada como respuesta a los ataques del 11 de septiembre en los Estados Unidos. Para un análisis detallado del proceso de adopción de la Resolución 1566, véase Saul, 2005.

estado de emergencia, restringe derechos democráticos bajo la premisa de salvaguardarlos o incluso expandirlos[35].

Más en general, parece que la modernidad occidental sólo puede expandirse globalmente en la medida en que viola todos los principios sobre los cuales históricamente se ha fundamentado la legitimidad del paradigma regulación/emancipación a este lado de la línea. Los derechos humanos son así violados con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida. Líneas abismales están siendo trazadas en un sentido literal y metafórico. En el sentido literal, son las líneas que definen las fronteras como cercas[36] y campos de asesinato, que dividen las ciudades entre zonas civilizadas –cada vez más, comunidades bloqueadas[37]– y zonas salvajes, y las prisiones entre lugares de confinamiento legal y lugares de destrucción brutal e ilegal de la vida[38].

La otra rama del movimiento principal actual es el retorno del colonizador. Esto implica resucitar formas de ordenamiento colonial tanto en las sociedades metropolitanas, esta vez gobernando la vida de los ciudadanos comunes, como en las sociedades en un tiempo sometidas al colonialismo europeo. Es el caso más notable de lo que denomino el nuevo gobierno indirecto[39]. Está emergiendo como el Estado que se retira de la regulación social y cuyos servicios públicos son privatizados. Poderosos actores no estatales obtienen, por lo tanto, control sobre las vidas y bienestar de vastas poblaciones, sea el control de la salud, la tierra, el agua potable, las semillas, los bosques o la calidad del medio ambiente. La obligación política que ata al sujeto legal al *Rechtstaat*, el Estado moderno constitucional, que ha prevalecido en este

---

[35] Utilizo el concepto de «estado de excepción» para expresar la condición político-legal en la cual la erosión de los derechos civiles y políticos ocurre bajo el amparo de la Constitución, esto es, sin suspensión formal de esos derechos, como ocurre cuando se declara el estado de emergencia. Véanse Scheppele, 2004b; Agamben, 2004.

[36] Un buen ejemplo de la lógica legal abismal subrayando la defensa de la construcción de un cerco que separa la frontera sur estadounidense de México se encuentra en Glon, 2005.

[37] Véanse Blakely y Snyder, 1999; Low, 2003; Atkinson y Blandy, 2005; Coy, 2006.

[38] Véanse Amann, 2004a, 2004b; Brown, 2005. Un nuevo informe del Comité Temporal del Parlamento Europeo sobre la actividad ilegal de la CIA en Europa (noviembre, 2006) muestra cómo gobiernos europeos actuaron dispuestos a facilitar los abusos de la CIA, tales como detenciones secretas y sometimiento a tortura. Este campo dispuesto a investigar involucró 1.245 sobrevuelos y paradas de aviones de la CIA en Europa –algunos de ellos implicaron transferencia de prisioneros– y la creación de centros de detención secretos en Polonia, Rumanía y probablemente también en Bulgaria, Ucrania, Macedonia y Kosovo.

[39] El gobierno indirecto fue una forma de política colonial europea practicada en gran parte de las antiguas colonias británicas, donde lo tradicional, la estructura de poder local, o al menos parte de ella, fue incorporada a la administración del Estado colonial. Véanse Lugard, 1929; Perham, 1934; Malinowski, 1945; Furnivall, 1948; Morris y Read, 1972; Mamdani, 1996, 1999.

lado de la línea, está siendo reemplazada por obligaciones contractuales privatizadas y despolitizadas, bajo las cuales la parte más débil queda más o menos al amparo de la misericordia de la parte más fuerte. Esta última forma de ordenar conlleva algunas semejanzas inquietantes con el orden de apropiación/violencia que prevalece al otro lado de la línea. He descrito esta situación como el auge de un fascismo social, un régimen social de relaciones de poder extremadamente desiguales que concede a la parte más fuerte un poder de veto sobre la vida y el sustento de la parte más débil.

En otro lugar distingo cinco formas de fascismo social[40]. Aquí me refiero a tres de ellas, aquellas que más claramente reflejan la presión de la lógica de apropiación/violencia sobre la lógica de regulación/emancipación. La primera es el *fascismo del apartheid social*. Me refiero a la segregación social de los excluidos a través de una cartografía urbana que diferencia entre zonas «salvajes» y «civilizadas». Las zonas urbanas salvajes son las zonas del estado de naturaleza de Hobbes, las zonas de guerra civil interna como en muchas megaciudades a lo largo del Sur global. Las zonas civilizadas son las zonas del contrato social que se ven a sí mismas cada vez más amenazadas por las zonas salvajes. Con el objetivo de defenderse, se convierten en castillos neofeudales, enclaves fortificados que son característicos de las nuevas formas de segregación urbana –ciudades privadas, propiedades cerradas, comunidades bloqueadas, como mencioné anteriormente–. La división entre zonas salvajes y civilizadas se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, un nuevo tiempo-espacio hegemónico que atraviesa todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y es, por lo tanto, común a la acción estatal y no estatal.

La segunda forma es un *fascismo contractual*. Sucede en las situaciones en las que las desigualdades de poder entre las partes en el contrato de derecho civil –sea un contrato de trabajo o un contrato para la disponibilidad de bienes y servicios– son tales que la parte débil se torna vulnerable por no tener alternativa, acepta las condiciones impuestas por la parte más fuerte, pese a que puedan ser costosas y despóticas. El proyecto neoliberal de convertir el contrato laboral en un contrato de derecho civil como algunos otros presagia una situación de fascismo contractual. Como mencioné anteriormente, esta forma de fascismo sucede frecuentemente hoy en día en situaciones de privatización de los servicios públicos, tales como salud, bienestar, etc.[41]. En tales casos, el contrato social que presidió la producción de servicios públi-

---

[40] Analizo en detalle la emergencia del fascismo social como consecuencia de la ruptura de la lógica del contrato social en Santos, 2002b, pp. 447-458.

[41] Uno de los ejemplos más dramáticos es la privatización del agua y las consecuencias sociales que conlleva. Véanse Bond, 2000, y Buhlungu *et al.*, 2006 –para el caso de Sudáfrica–; Oliveira Filho, 2002 –para el caso de Brasil–; Olivera, 2005 y Flores, 2005 –para el caso de Bolivia–; Bauer, 1998 –para el

cos en el Estado de bienestar y el Estado desarrollista es reducido al contrato individual entre consumidores y proveedores de servicios privados. A la luz de las a menudo manifiestas deficiencias de la regulación pública, esta reducción exige la eliminación del ámbito contractual de aspectos decisivos para la protección de los consumidores, los cuales, por esta razón, se convierten en extracontractuales. Demandando prerrogativas contractuales adicionales, las agencias de servicios privatizados toman las funciones de regulación social anteriormente ejercidas por el Estado. El Estado, sea implícita o explícitamente, subcontrata estas agencias para realizar estas funciones y, haciéndolo sin la participación efectiva o el control de los ciudadanos, se convierte en cómplice de la producción social del fascismo contractual.

La tercera forma de fascismo social es el *fascismo territorial*. Tiene lugar siempre que actores sociales con un fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del Estado sobre los territorios donde ellos actúan, o neutralizan ese control cooptando o coercionando a las instituciones estatales y ejerciendo una regulación social sobre los habitantes del territorio, sin su participación y en contra de sus intereses. En muchos casos se trata de los nuevos territorios coloniales dentro de los Estados que en la mayoría de los casos fueron alguna vez sometidos al colonialismo europeo. Bajo diferentes formas, la tierra originaria tomada como prerrogativa de conquista y la subsecuente «privatización» de las colonias se encuentran presentes en la reproducción del fascismo territorial y, más generalmente, en la relación entre terratenientes y campesinos sin tierra. Al fascismo territorial también están sometidas poblaciones civiles que viven en zonas de conflicto armado[42].

El fascismo social es una nueva forma de estado de naturaleza y prolifera a la sombra del contrato social de dos modos: poscontractualismo y precontractualismo. Poscontractualismo es el proceso por medio del cual grupos sociales e intereses sociales que hasta ahora estaban incluidos en el contrato social son excluidos de éste sin alguna perspectiva de retorno: trabajadores y clases populares están siendo expulsados del contrato social a través de la eliminación de derechos sociales y económicos, por lo tanto se convierten en poblaciones descartables. El precontractualismo consiste en bloquear el acceso a la ciudadanía a grupos sociales que antes se consideraban a sí mismo candidatos de ciudadanía y que tenían la razonable expectativa de acceder a ella: por ejemplo, la juventud urbana que vive en los guetos de megaciudades en el Norte global y el Sur global[43].

---

caso de Chile–; Trawick, 2003 –para el caso de Perú–; Castro, 2006 –para el caso de México–. Lidiando con dos o más casos, Donahue y Johnston, 1998; Balanyá *et al.,* 2005; Conca, 2005; Lopes, 2005. Véanse también Klare, 2001; Hall, Lobina y De la Motte, 2005.

[42] Para el caso de Colombia, véase Santos y García Villegas, 2001.

[43] Para un análisis inicial y elocuente de este fenómeno, véase Wilson, 1987.

Como régimen social, el fascismo social puede coexistir con la democracia política liberal. Más allá de sacrificar la democracia a las demandas del capitalismo global, trivializa la democracia hasta tal grado que ya no es necesario, o incluso ya no es conveniente, sacrificar la democracia para promover el capitalismo. Esto es, por lo tanto, un fascismo pluralista, es decir, una forma de fascismo que nunca existió. De hecho, ésta es mi convicción, que podemos estar entrando en un periodo en el cual las sociedades son políticamente democráticas y socialmente fascistas.

Las nuevas formas de gobierno indirecto también comprenden la segunda gran transformación de la propiedad y el derecho de propiedad en la era moderna. La propiedad, y específicamente la propiedad de los territorios del Nuevo Mundo, fue, como mencioné al comienzo, el asunto clave que sostiene el establecimiento de líneas modernas, abismales y globales. La primera transformación tuvo lugar cuando la propiedad sobre las cosas fue extendida, con el capitalismo, a la propiedad sobre los medios de producción. Como Karl Renner (1965) describe tan bien, el propietario de las máquinas se convierte en propietario de la fuerza de trabajo de los trabajadores que operan con las máquinas. El control sobre las cosas se convierte en control sobre la gente. Por supuesto, Renner pasó por alto el hecho de que en las colonias esta transformación no sucedió, toda vez que el control sobre las personas fue la forma original de control sobre las cosas, incluyendo en última instancia ambas cosas, humanas y subhumanas. La segunda gran transformación de la propiedad tiene lugar, más allá de la producción, cuando la propiedad de los servicios se convierte en una forma de control de las personas que los necesitan para sobrevivir. La nueva forma de gobierno indirecto da lugar a una forma de despotismo descentralizado, para usar la caracterización de Mamdani del gobierno colonial africano (Mamdani, 1996, cap. 2). El despotismo descentralizado no choca con la democracia liberal, sino que la hace cada vez más irrelevante para la calidad de vida de poblaciones cada vez más grandes.

Bajo las condiciones del nuevo gobierno indirecto, más que regular el conflicto social entre los ciudadanos, el pensamiento abismal moderno está llamado a suprimir el conflicto social y a ratificar el Estado sin ley a este lado de la línea, como siempre había sucedido al otro lado de la línea. Bajo la presión de la lógica de apropiación/violencia, el concepto exacto de derecho moderno –la norma universalmente válida que emana del Estado y que es impuesta coercitivamente por éste si es necesario– está, por lo tanto, mutando. Como una ilustración de los cambios conceptuales en camino, está emergiendo un nuevo tipo de derecho, al que se denomina eufemísticamente derecho suave[44]. Presentada como la mani-

[44] En los últimos diez años se ha desarrollado una vasta literatura que teoriza y estudia empíricamente formas noveles de gobernar la economía que confían en la colaboración entre actores no

festación más benevolente de un ordenamiento de regulación/emancipación, conlleva la lógica de apropiación/violencia siempre que están involucradas relaciones de poder muy desiguales. Consiste en la conformidad voluntaria con el derecho. No sorprende que esté siendo usado, entre otros dominios sociales, en el campo de las relaciones capital/trabajo, y que su versión más acabada sean los códigos de conducta cuya adopción está siendo recomendada a las multinacionales metropolitanas que establecen contratos de externalización con «sus» fábricas de explotación a lo largo del mundo[45]. La plasticidad del derecho suave contiene intrigantes semejanzas con el derecho colonial, cuya aplicación depende de los caprichos del colonizador más que de otra cosa[46]. Las relaciones sociales que regulan son, si no un nuevo estado de naturaleza, una zona crepuscular entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, donde el fascismo social prolifera y florece.

En suma, el pensamiento abismal moderno, el cual, a este lado de la línea, ha sido llamado a ordenar la relación entre los ciudadanos, y entre ellos y el Estado, es ahora, en los dominios sociales con mayor presión de la lógica de apropiación/violencia, llamado a lidiar con ciudadanos como no ciudadanos y con no ciudadanos como peligrosos salvajes coloniales. Al igual que el fascismo social coexiste con la democracia liberal, el estado de excepción coexiste con la normalidad constitucional, la sociedad civil coexiste con el estado de naturaleza, el gobierno indirecto coexiste con el gobierno de la ley. Lejos de ser una perversión de alguna legislación normal original, es el diseño original de la epistemología moderna y la legalidad, aun cuando la línea abismal que desde muy temprano ha diferenciado lo metropolitano de lo colonial haya sido desplazada, convirtiendo lo colonial en una dimensión interna de lo metropolitano.

---

estatales –firmas, organizaciones cívicas, ONG, uniones y demás– más que en el arriba y abajo de la regulación estatal. A pesar de la variedad de etiquetas bajo las cuales científicos sociales y estudiosos del derecho han denominado este enfoque, el énfasis reside en la suavidad más que en la dureza, en la conformidad voluntaria más que en la imposición: *responsive regulation*, véase Ayres y Braithwaite, 1992; *post-regulatory law,* véase Teubner, 1986; *soft law*, véanse Snyder, 1993, 2002; Trubek y Mosher, 2003; Trubek y Trubek, 2005; Morth, 2004; *democratic experimentalism,* véanse Dorf y Sabel, 1998; Unger, 1996; *collaborative governance*, véase Freeman, 1997; *outsourced regulation*, véase O'Rourke, 2003; o simplemente *governance,* véanse Mac Neil, Sargent y Swan, 2000; Nye y Donahue, 2000. Para una crítica, véanse Santos y Rodríguez Garavito, 2005, pp. 1-26; Santos, 2005, pp. 29-63; Rodríguez Garavito, 2005, pp. 64-91.

45 Véase Rodríguez Garavito, 2005, y la bibliografía ahí citada.

46 Este tipo de derecho es llamado eufemísticamente suave porque es suave para aquellos cuyo comportamiento emprendedor quiere supuestamente regular (patrones), y duro para aquellos que sufren las consecuencias de la no complacencia (trabajadores).

Cosmopolitismo subalterno

A la luz de lo que acabo de decir, parece que, si no es activamente resistido, el pensamiento abismal avanzará reproduciéndose a sí mismo, no importa cómo de exclusivistas y destructivas sean las prácticas a las que dé lugar. La resistencia política, de este modo, necesita ser presupuesta sobre la resistencia epistemológica. Como sostuve al comienzo, no es posible una justicia social global sin una justicia cognitiva global. Esto significa que la tarea crítica a continuar no puede ser limitada a la generación de alternativas. De hecho, requiere un pensamiento alternativo de alternativas. Así, un nuevo pensamiento postabismal es reclamado. ¿Es posible? ¿Se dan algunas condiciones que, si son evaluadas adecuadamente, pueden ofrecer un cambio? Esta pregunta explica por qué presto especial atención al contramovimiento que mencioné anteriormente como resultado del choque entre las líneas abismales globales desde la década de los setenta y ochenta: lo que he denominado *cosmopolitismo subalterno*[47].

Esto conlleva una promesa real a pesar de su carácter bastante embrionario en el momento actual. De hecho, para captarlo es necesario embarcarse en lo que

---

[47] No me preocupan aquí los debates actuales sobre cosmopolitismo. En su larga historia, el cosmopolitismo ha significado universalismo, tolerancia, patriotismo, ciudadanía mundial, comunidad mundial de seres humanos, cultura global, etc. Muy a menudo, cuando este concepto ha sido usado –tanto como una herramienta científica para describir la realidad como un instrumento en las luchas políticas–, la inclusión incondicional de su formulación abstracta se ha utilizado para perseguir intereses exclusivos de un grupo social particular. En un sentido, cosmopolitismo ha sido el privilegio de aquellos que pueden permitírselo. El modo en que yo revisito este concepto exige la identificación de los grupos cuyas aspiraciones son negadas o hechas invisibles por el uso hegemónico del concepto, pero que pueden ser útiles para un uso alternativo del mismo. Parafraseando a Stuart Hall, 1996, quien llegó a una cuestión similar en relación con el concepto de identidad, pregunto: ¿quién necesita el cosmopolitismo? La respuesta es simple: cualquiera que sea una víctima de la intolerancia y la discriminación, necesita tolerancia; cualquiera cuya dignidad humana básica es negada, necesita una comunidad de seres humanos; cualquiera que es un no ciudadano, necesita una ciudadanía mundial en alguna comunidad o nación dada. En suma, aquellos excluidos socialmente, víctimas de la concepción hegemónica del cosmopolitismo, necesitan un tipo diferente de cosmopolitismo. El cosmopolitismo subalterno es, por lo tanto, una variedad oposicional. Así como la globalización neoliberal no reconoce una forma alternativa de globalización, tampoco el cosmopolitismo sin adjetivos niega su propia particularidad. El cosmopolitismo oposicional, subalterno, es la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica. Es el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas demandas y criterios de inclusión social van más allá de los horizontes del capitalismo global. Otros, con similares preocupaciones, también han adjetivado el cosmopolitismo: *rooted cosmopolitanism,* véase Cohen, 1992; *cosmopolitan patriotism,* véase Appiah, 1998; *vernacular cosmopolitanism,* véanse Bhabha, 1996; Diouf, 2000; *cosmopolitan ethnicity,* véase Werbner, 2002, o *working-class cosmopolitanism,* véase Werbner, 1999. Sobre las diferentes concepciones de cosmopolitismo véase Breckeridge *et al.* (eds.), 2002.

llamo *sociología de las emergencias* (Santos, 2004), que consiste en la amplificación simbólica de muestras, de pistas y de tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo. El cosmopolitismo subalterno se manifiesta a través de iniciativas y movimientos que constituyen la globalización contrahegemónica. Consiste en el conjunto extenso de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global, conocida como globalización neoliberal (Santos, 2006b, 2006c). Toda vez que la exclusión social es siempre producto de relaciones de poder desiguales, estas iniciativas, movimientos y luchas están animadas por un *ethos* redistributivo en su sentido más amplio, que implica la redistribución de los recursos materiales, sociales, políticos, culturales y simbólicos, y, como tal, está basado en el principio de la igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia. Desde el comienzo del nuevo siglo, el Foro Social Mundial ha sido la expresión más realizada de globalización contrahegemónica y de cosmopolitismo subalterno[48]. Y entre los movimientos que han sido partícipes del Foro Social Mundial, los movimientos indígenas son, bajo mi punto de vista, aquellos cuyas concepciones y prácticas representan la más convincente emergencia de pensamiento postabismal. Este hecho es el más propicio para la posibilidad de un pensamiento postabismal, teniendo en cuenta que las poblaciones indígenas son los habitantes paradigmáticos del otro lado de la línea, el campo histórico del paradigma de la apropiación y la violencia.

La novedad del cosmopolitismo subalterno radica, sobre todo, en su profundo sentido de incompletud sin tener, sin embargo, ánimo de ser completo. Por un lado, defiende que el entendimiento del mundo excede en gran medida el entendimiento occidental del mundo y, por lo tanto, nuestro conocimiento de la globalización es mucho menos global que la globalización en sí misma. Por otro lado, defiende que cuantos más entendimientos no occidentales sean identificados, más evidente se tornará el hecho de que muchos otros esperan ser identificados, y que las comprensiones híbridas, con mezcla de elementos occidentales y no occidentales, son virtualmente infinitas. El pensamiento postabismal proviene, así, de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología. En otras palabras, la diversidad epistemológica del mundo todavía está por construir.

---

[48] Sobre la dimensión cosmopolita del Foro Social Mundial, véanse Nisula y Sehm-Patomäki, 2002; Fisher y Ponniah, 2003; Sen, Anand, Escobar y Waterman, 2004; Polet, 2004; Santos, 2006c; Teivainen (s. f).

A continuación presentaré un esquema general del pensamiento postabismal, centrado en sus dimensiones epistemológicas, dejando a un lado sus dimensiones legales[49].

El pensamiento postabismal como pensamiento ecológico

El pensamiento postabismal comienza desde el reconocimiento de que la exclusión social, en su sentido más amplio, adopta diferentes formas según si está determinada o no por una línea abismal, y de que, mientras persista la exclusión abismalmente definida, no es posible una alternativa poscapitalista realmente progresiva. Durante probablemente un largo periodo de transición, confrontar la exclusión abismal será una precondición para localizar de un modo efectivo las muchas formas de exclusión no abismal que han dividido el mundo moderno a este lado de la línea. Una concepción postabismal del marxismo –en sí mismo, un buen ejemplo de pensamiento abismal– reclamará que la emancipación de los trabajadores se debe luchar conjuntamente con la emancipación de todas las poblaciones descartables del Sur global, las cuales son oprimidas pero no directamente explotadas por el capitalismo global. También reclamará que los derechos de los ciudadanos no estarán asegurados mientras que los no ciudadanos continúen siendo tratados como subhumanos[50].

El reconocimiento de la persistencia del pensamiento abismal es, así, la *conditio sine qua non* para comenzar a pensar y actuar más allá de él. Sin ese reconocimiento, el pensamiento crítico permanecerá como un pensamiento derivado que avanzará reproduciendo las líneas abismales, sin importar cómo de antiabismal se proclame a sí mismo. El pensamiento postabismal, por el contrario, no es un pensamiento derivado; implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar. En nuestro tiempo, pensar en términos no derivados significa pensar desde

[49] Sobre mis críticas previas a la epistemología moderna, véanse Santos, 1992; 1995, pp. 7-55; 2001a; 2003; 2004. Véase también Santos, Nunes y Meneses, 2007.

[50] Gandhi es probablemente el intelectual-activista de los tiempos modernos que pensó y actuó más consistentemente en términos no abismales. Habiendo vivido y experimentado con extrema intensidad la exclusión radical típica del pensamiento abismal, Gandhi no se aleja de su objetivo de construir una nueva forma de universalidad capaz de liberar al opresor y a la víctima. Como Ashis Nandy insiste correctamente: «La visión de Gandhi desafía la tentación de igualar al opresor en la violencia y de recuperar la estima de uno mismo como competidor dentro del mismo sistema. La visión se construye en la identificación con el oprimido que excluye la fantasía de la superioridad del estilo de vida del opresor, profundamente imbuido en la conciencia de aquellos que reclaman hablar en nombre de las víctimas de la historia». Véase Nandy, 1987, p. 35.

la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable en la modernidad occidental. El ascenso del orden de la apropiación/violencia dentro del orden de la regulación/emancipación tan sólo puede ser abordado si situamos nuestra perspectiva epistemológica en la experiencia social del otro lado de la línea, esto es, el Sur global no imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo (Santos, 1995, pp. 506-519). El pensamiento postabismal puede, así, resumirse como un aprendizaje desde el Sur a través de una epistemología del Sur. Esto confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes[51]. Es una ecología porque está basada en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos –uno de ellos es la ciencia moderna– y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento.

Pensamiento postabismal y copresencia

La primera condición para un pensamiento postabismal es una copresencia radical. Una copresencia radical significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos iguales. Una copresencia radical implica concebir simultaneidad como contemporaneidad, la cual sólo puede ser realizada si se abandona la concepción lineal de tiempo[52]. Sólo en este sentido será posible ir más allá de Hegel (1970), para quien ser miembro de la humanidad histórica –esto es, estar en este lado de la línea– significó ser un griego y no un bárbaro en el siglo V a.C., un ciudadano romano y no un griego en el siglo I de nuestra era, un cristiano y no un judío en la Edad Media, un europeo y no un salvaje del Nuevo Mundo en el siglo XVI, y, en el siglo XIX, un europeo –incluidos los europeos desplazados de Norteamérica– y no un asiático, congelado en la historia, o un africano, que ni siquiera es parte de la historia. Sin embargo, la copresencia radical también presupone la abolición de la guerra, que, próxima a la intolerancia, es la negación más radical de la copresencia.

---

[51] Sobre la ecología de los saberes véase Santos 2006b, pp. 127-153.

[52] Si, hipotéticamente, un campesino africano y un oficinista del Banco Mundial, en una incursión rural rápida, se encuentran en el campo africano, de acuerdo con el pensamiento abismal, ellos se encuentran simultáneamente –el uso del pleonasmo es intencional– pero son no contemporáneos; por el contrario, de acuerdo con el pensamiento postabismal, el encuentro es simultáneo y tiene lugar entre dos individuos contemporáneos.

La ecología de saberes y la diversidad inagotable de la experiencia del mundo

Como una ecología de saberes, el pensamiento postabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico[53]. Esto implica renunciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo, no sólo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo. En el periodo de transición en que estamos entrando, en el cual las versiones abismales de totalidad y unidad de conocimiento todavía resisten, probablemente necesitemos un requisito epistemológico general residual para avanzar: una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general.

Saberes e ignorancias

El contexto cultural dentro del cual la ecología de los saberes está emergiendo, es ambiguo. Por un lado, la idea de la diversidad sociocultural del mundo ha ido ganando aceptación en las últimas tres décadas, y eso debería favorecer el reconocimiento de la diversidad epistemológica y de la pluralidad como una de sus dimensiones. Por otro, si todas las epistemologías comparten las premisas culturales de su tiempo, quizá una de las premisas de pensamiento abismal mejor establecidas aún hoy en día es la creencia en la ciencia como la única forma válida y exacta de conocimiento. Ortega y Gasset (1942) propone una distinción radical entre creencias e ideas, tomando las últimas para referirse a la ciencia o la filosofía. La distinción

---

[53] Este reconocimiento de la diversidad y la diferencia es uno de los principales componentes de la *Weltanschauung* por medio de la cual imaginamos el siglo XXI. Esta *Weltanschauung* es radicalmente diferente de la adoptada por los países del centro al inicio del siglo anterior. La imaginación epistemológica al comienzo del siglo XX estaba dominada por la idea de unidad. Éste fue el contexto cultural que influyó las opciones teóricas de A. Einstein (Holton, 1998). La premisa de la unidad del mundo y la explicación ofrecida por ésta presidieron todas las asunciones en las que estaba basada su investigación –simplicidad, simetría, casualidad newtoniana, completud y *continuum*–, y, en parte, explica su rechazo a aceptar la mecánica cuántica. Según Holton, la idea de unidad prevaleció dentro del contexto cultural de entonces, particularmente en Alemania. Ésta fue una idea que alcanzó su más brillante expresión en el concepto goetheano de la unidad orgánica de la humanidad y la naturaleza, y la articulación completa de todos los elementos de la naturaleza. La misma idea que en 1912 permitió a científicos y filósofos producir un manifiesto para la creación de una nueva sociedad que apuntó a desarrollar un conjunto de ideas unificadas y conceptos unitarios para ser aplicados a todas las ramificaciones del conocimiento. Véase Holton, 1998, p. 26.

descansa en el hecho de que las creencias son una parte integral de nuestra identidad y subjetividad, mientras que las ideas son exteriores a nosotros. Mientras que nuestras ideas se originan desde las incertidumbres y permanecen ligadas a ellas, las creencias se originan en la ausencia de duda. Esencialmente, ésta es una distinción entre ser y tener: nosotros somos lo que creemos, pero tenemos ideas. Un rasgo característico de nuestro tiempo es el hecho de que la ciencia moderna pertenece a ambos reinos, el de las ideas y el de las creencias. La creencia en la ciencia excede ampliamente a cualquier cosa que las ideas científicas nos permitan realizar. Por lo tanto, la relativa pérdida de confianza epistémica en la ciencia que impregnó toda la segunda mitad del siglo XX fue paralela a un auge de la creencia popular en la ciencia. La relación entre creencias e ideas con respecto a la ciencia ya no es una relación entre dos entidades distintas, sino entre dos modos de experimentar socialmente la ciencia. Esta dualidad significa que el reconocimiento de la diversidad cultural en el mundo no significa necesariamente el reconocimiento de la diversidad epistemológica en el mundo.

En este contexto, la ecología de saberes es básicamente una contraepistemología. El ímpetu básico tras su emergencia es el resultado de dos factores. El primero es la nueva emergencia política de gentes y visiones del mundo al otro lado de la línea como compañeros de la resistencia global al capitalismo: es decir, la globalización contrahegemónica. En términos geopolíticos, se trata de sociedades en la periferia del sistema-mundo moderno, donde la creencia en la ciencia moderna es más tenue, donde los enlaces entre la ciencia moderna y los diseños de la dominación imperial y colonial son más visibles, y donde otras formas de conocimiento no científico y no occidental prevalecen en las prácticas diarias. El segundo factor es la proliferación sin precedentes de alternativas que, sin embargo, no se ofrecen conjuntamente bajo el paraguas de una única alternativa global. La globalización contrahegemónica sobresale en la ausencia de una tal alternativa no singular. La ecología de saberes persigue proveer una consistencia epistemológica para un pensamiento propositivo y pluralista.

En la ecología de saberes los conocimientos interactúan, se entrecruzan, y, por tanto, también lo hacen las ignorancias. Tal como allí no hay unidad de conocimientos, tampoco hay unidad de ignorancia. Las formas de ignorancia son tan heterogéneas e interdependientes como las formas de conocimiento. Dada esta interdependencia, aprender determinadas formas de conocimiento puede implicar olvidar otras y, en última instancia, convertirse en ignorantes de las mismas. En otras palabras, en la ecología de saberes la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida. Podría ser un punto de llegada. Podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje recíproco. Así, en un proceso de aprendizaje gobernado por la ecología de saberes, es crucial comparar

el conocimiento que está siendo aprendido con el conocimiento que, por lo tanto, está siendo olvidado o desaprendido. La ignorancia es sólo una condición descalificadora cuando lo que está siendo aprendido tiene más valor que lo que está siendo olvidado. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo. Ésta es la idea de prudencia que subyace bajo la ecología de saberes.

Esto invita a una reflexión más profunda sobre la diferencia entre ciencia como conocimiento monopolístico y ciencia como parte de una ecología de saberes.

La ciencia moderna como parte de una ecología de saberes

Como producto del pensamiento abismal, el conocimiento científico no es distribuido socialmente de un modo equitativo. No podría serlo, fue diseñado originariamente para convertir este lado de la línea en un sujeto de conocimiento y el otro lado en un objeto de conocimiento. Las intervenciones del mundo real que favorece tienden a ser aquellas que abastecen a los grupos sociales que tienen mayor acceso al conocimiento científico. Mientras las líneas abismales avancen, la lucha por la justicia cognitiva global no será exitosa si solamente está basada en la idea de una distribución más igualitaria del conocimiento científico. Aparte del hecho de que una distribución equitativa es imposible bajo las condiciones del capitalismo y el colonialismo, el conocimiento científico tiene límites intrínsecos en relación con los tipos de intervención del mundo real que hace posible.

Como una epistemología postabismal, la ecología de saberes, mientras fuerza la credibilidad para un conocimiento no científico, no implica desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su uso contrahegemónico. Ese uso consiste, por un lado, en explorar la pluralidad interna de la ciencia, esto es, prácticas científicas alternativas que han sido hechas visibles por epistemologías feministas[54] y poscoloniales[55], y, por otro, en promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos.

---

[54] Las epistemologías feministas han sido centrales en la crítica de los dualismos «clásicos» de la modernidad, tales como naturaleza/cultura, sujeto/objeto, humano/no humano, y la naturalización de las jerarquías de clase, sexo/género y raza. Sobre algunas contribuciones relevantes de las críticas feministas de la ciencia, véanse Keller, 1985; Harding, 1986, 1998, 2003; Schiebinger, 1989, 1999; Haraway, 1992, 1997; Soper, 1995; Fausto-Sterling, 2000; Gardey y Lowy, 2000. Creager, Lunbeck y Schiebinger, 2001, ofrecen una mirada útil, aun cuando se centren en el Norte global.

[55] Entre otros muchos véanse Alvares, 1992; Dussel, 1995; Santos, 1995, 2003 y 2007; Guha y Martínez-Alier, 1997; Visvanathan, 1997; Ela, 1998; Prakash, 1999; Quijano, 2000; Mignolo, 2000; Mbembe, 2001, y Masolo, 2003 (Capítulo 17 en este libro).

Una de las premisas básicas de la ecología de saberes es que todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los límites internos están relacionados con las restricciones en las intervenciones del mundo real impuestas por cada forma de conocimiento, mientras que los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas posibilitadas por otras formas de conocimiento. Por definición, las formas de conocimiento hegemónicas sólo reconocen límites internos; por lo tanto, la exploración de ambos, de los límites internos y externos de la ciencia moderna, tan sólo puede alcanzarse como parte de una concepción contrahegemónica de la ciencia. Por eso el uso contrahegemónico de la ciencia no puede restringirse sólo a la ciencia. Únicamente tiene sentido dentro de una ecología de saberes.

Para una ecología de saberes, el conocimiento-como-intervención-en-la-realidad es la medida de realismo, no el conocimiento-como-una-representación-de-la-realidad. La credibilidad de una construcción cognitiva es medida por el tipo de intervención en el mundo que ésta permite o previene. Puesto que cualquier gravamen de esta intervención combina siempre lo cognitivo con lo ético-político, la ecología de saberes hace una distinción entre objetividad analítica y neutralidad ético-política. Hoy en día, nadie pregunta el valor total de las intervenciones del mundo real posibilitadas por la productividad tecnológica de la ciencia moderna. Pero esto no debería evitar que reconozcamos el valor de otras intervenciones del mundo real posibilitadas por otras formas de conocimiento. En muchas áreas de la vida social, la ciencia moderna ha demostrado una superioridad incuestionable en relación a otras formas de conocimiento. Hay, sin embargo, otras intervenciones en el mundo real que hoy en día son valiosas para nosotros y de las cuales la ciencia moderna no ha sido parte. Está, por ejemplo, la preservación de la biodiversidad posibilitada por las formas de conocimiento rurales e indígenas, que, paradójicamente, se encuentran bajo amenaza desde el incremento de las intervenciones científicas (Santos, Nunes y Meneses, 2007). ¿Y no deberíamos sorprendernos ante la abundancia de los conocimientos, los modos de vida, los universos simbólicos y las sabidurías que han sido preservados para sobrevivir en condiciones hostiles y que están basados enteramente en la tradición oral? El hecho de que nada de esto habría sido posible por medio de la ciencia, ¿no nos dice algo sobre la misma?

En esto radica el impulso para una copresencia igualitaria –como simultaneidad y contemporaneidad– y para la incompletud. Puesto que ningún tipo de conocimiento puede dar explicación de todas las intervenciones posibles en el mundo, todos ellos son incompletos en diferentes modos. Lo incompleto no puede ser erradicado porque cualquier descripción completa de las variedades de conocimiento no incluiría necesariamente el tipo de conocimiento responsable para la

descripción. No hay conocimiento que no sea conocido por alguien para algún propósito. Todas las formas de conocimiento mantienen prácticas y constituyen sujetos. Todos los conocimientos son testimonios desde que lo que conocen como realidad –su dimensión activa– está siempre reflejado hacia atrás en lo que revelan acerca del sujeto de este conocimiento –su dimensión subjetiva–. Cuestionando la distinción sujeto/objeto, las ciencias de la complejidad toman en consideración este fenómeno, pero sólo en relación con las prácticas científicas. La ecología de saberes expande el carácter testimonial de los saberes para abrazar también las relaciones entre conocimiento científico y no científico; por lo tanto, expandir el rango de la intersubjetividad como interconocimiento es el correlato de la intersubjetividad, y viceversa.

En un régimen de ecología de saberes, la búsqueda de la intersubjetividad es tan importante como compleja. Desde que diferentes prácticas de conocimiento tienen lugar en diferentes escalas espaciales y de acuerdo con diferentes duraciones y ritmos, la intersubjetividad también exige la disposición para saber y actuar en diferentes escalas –interescalaridad– y articulando diferentes duraciones –intertemporalidad–. Muchas de las experiencias subalternas de resistencia son locales o han sido hechas locales y, por lo tanto, irrelevantes o no existentes por el conocimiento abismal moderno, el único generador de experiencias globales. Sin embargo, desde que la resistencia contra las líneas abismales debe acontecer en una escala global, es imperativo desarrollar algún tipo de articulación entre las experiencias subalternas a través de enlaces locales-globales. Con vistas a tener éxito, la ecología de saberes debe ser transescalar (Santos, 2001a).

Por otra parte, la coexistencia de diferentes temporalidades o duraciones en diferentes prácticas de conocimiento demanda una expansión del marco temporal. Mientras las tecnologías modernas han tendido a favorecer el marco temporal y la duración de la acción estatal, en tanto que administración pública y entidad política –el ciclo electoral, por ejemplo–, las experiencias subalternas del Sur global han sido forzadas a responder tanto a la más corta duración de las necesidades inmediatas de supervivencia como a la larga duración del capitalismo y el colonialismo. Pero incluso en las luchas subalternas pueden estar presentes duraciones muy diferentes. Por ejemplo, la misma lucha de campesinos empobrecidos por la tierra en América Latina puede incluir tanto la duración del Estado moderno, por ejemplo, en Brasil, con las luchas por la reforma agraria del Movimiento de los Sin Tierra (MST), como la duración del comercio de esclavos, cuando poblaciones afrodescendientes luchan para recuperar los *quilombos,* la tierra de los esclavos fugitivos, de sus antecesores, o todavía una duración más larga, la del colonialismo, cuando poblaciones indígenas luchan para recuperar sus territorios históricos usurpados por los *conquistadores*.

Ecología de saberes, jerarquía y pragmática

La ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracto sino como prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo real. Una pragmática epistemológica –o un pragmatismo epistemológico– está sobre todo justificada porque las experiencias vitales de los oprimidos son primariamente hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias. En el mundo en que viven, las consecuencias son primero, las causas después.

La ecología de saberes está basada en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer. Se centra en las relaciones entre conocimientos y en las jerarquías que son generadas entre ellos, desde el punto en que las prácticas concretas no serían posibles sin tales jerarquías. Sin embargo, más que subscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos, la ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento. Las jerarquías concretas emergen desde el valor relativo de intervenciones alternativas en el mundo real. Complementariedades o contradicciones pueden existir entre los diferentes tipos de intervención[56]. Siempre que existan intervenciones del mundo real que puedan, en teoría, ser implementadas por diferentes sistemas de conocimiento, la elección concreta de la forma del conocimiento debe ser informada por el principio de precaución, que en el contexto de la ecología de saberes debe ser formulado como sigue: la preferencia debe darse a la forma de conocimiento que garantice el mayor nivel de participación a los grupos sociales involucrados en su diseño, ejecución y control, y en los beneficios de la intervención.

Un ejemplo ilustrará los peligros de reemplazar un tipo de conocimiento por otro basado en jerarquías abstractas. En la década de los sesenta, los sistemas de irrigación de los campos de arroz de Bali, de mil años de antigüedad, fueron reemplazados por sistemas científicos de irrigación promovidos por los partidarios de la Revolución verde. Los sistemas de irrigación tradicionales estaban basados en conocimientos ancestrales y religiosos, y fueron utilizados por los sacerdotes de un templo hindú-budista dedicado a Dewi Danu, la divinidad del lago. Estos sistemas fueron reemplazados precisamente porque se consideraban basados en la magia y la superstición, el «culto del arroz», como fueron despectivamente llamados. Sucedió

[56] El predominio de juicios cognitivos para realizar cualquier práctica de conocimiento dada no choca con el predominio de juicios ético-políticos a la hora de decidir a favor del tipo de intervenciones reales que conocimientos específicos posibilitan en detrimento de intervenciones alternativas realizadas por conocimientos alternativos.

que su reemplazo tuvo resultados desastrosos en los campos de arroz, las cosechas declinaron más de un 50%; fueron tan terriblemente malos, que los sistemas científicos de irrigación tuvieron que ser abandonados para restablecer el sistema tradicional (Lansing, 1987, 1991; Lansing y Kremer, 1993).

Este caso también ilustra la importancia del principio de precaución a la hora de abordar la cuestión de una posible complementariedad o contradicción entre diferentes tipos de conocimientos. En el caso de los sistemas de irrigación de Bali, la presupuesta incompatibilidad entre dos sistemas de conocimiento –el religioso y el científico–, ambos concernientes a la misma intervención –irrigar los campos de arroz–, resultan de una evaluación incorrecta basada en la superioridad abstracta del conocimiento científico. Treinta años después de la desastrosa intervención técnico-científica, modelada por ordenadores –un área de las nuevas ciencias– mostró que las secuencias del mantenimiento del agua usadas por los sacerdotes de la divinidad Dewi Danu eran más eficientes que cualquier otro sistema concebible, ya fuera científico o de otro tipo (Lansing y Kremer, 1993).

Ecología de saberes, inconmensurabilidad y traducción

Desde la perspectiva de las epistemologías abismales del Norte global, vigilar las fronteras de los saberes relevantes es mucho más decisivo que argumentar sobre las diferencias internas. Como consecuencia, se ha realizado un *epistemicidio* masivo en los últimos cinco siglos, por el que se ha perdido una inmensa riqueza de experiencias cognitivas. Para recuperar algunas de estas experiencias, la ecología de saberes recurre a una traducción intercultural, su rasgo postabismal más característico. Imbuidas en diferentes culturas occidentales y no occidentales, esas experiencias usan no sólo diferentes lenguas sino también diferentes categorías, universos simbólicos y aspiraciones a una vida mejor.

Las profundas diferencias entre conocimientos nos brindan la cuestión de la inconmensurabilidad, usada por la epistemología abismal para desacreditar la posibilidad misma de la ecología de saberes. Una ilustración ayudará. ¿Es posible establecer un diálogo entre la filosofía occidental y la filosofía africana[57]? Así planteado, la respuesta no puede ser sino positiva; tienen en común el hecho de que ambas son filosofías[58]. Sin embargo, para muchos filósofos occidentales y africanos, no es posible referirse a una filosofía africana porque hay sólo una filosofía, cuya universalidad

[57] Este asunto es analizado detalladamente en los capítulos de Paulin Hountondji, Mogobe Ramose y Dismas Masolo.

[58] Y el mismo argumento puede ser utilizado en relación a un diálogo entre religiones.

no es puesta en cuestión por el hecho de que hasta ahora se haya desarrollado principalmente en Occidente. En África, ésta es la posición adoptada por los filósofos modernistas, como así son llamados. Para otros filósofos africanos, los filósofos tradicionalistas, existe una filosofía africana, la cual, desde que está imbuida en la cultura africana, es inconmensurable con la filosofía occidental y debería, por tanto, seguir su línea autónoma de desarrollo[59].

Entre estas dos posiciones están aquellas que defienden que no existe una sino muchas filosofías y creen que el diálogo mutuo y el enriquecimiento son posibles. Estas posiciones son las que a menudo tienen que afrontar los problemas de inconmensurabilidad, incompatibilidad o la no inteligibilidad recíproca. Consideran, sin embargo, que la inconmensurabilidad no impide necesariamente la comunicación y que incluso puede permitir insospechadas formas de complementariedad. Todo ello depende del uso de procedimientos adecuados de traducción intercultural. A través de la traducción, llega a ser posible identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y, por supuesto, también contradicciones intratables[60].

Un ejemplo ilustrará lo que está en juego. El filósofo ghanés Kwasi Wiredu (1990, 1996) clama que en la cultura y el lenguaje de los akan, el grupo étnico al cual pertenece, no es posible traducir el precepto cartesiano *cogito ergo sum*. Esto es porque no existen palabras que puedan expresar esta idea. «Pensar», en akan, significa «medir algo», lo cual no tiene sentido aparejado con la idea de ser. Por lo tanto, el «ser» de «*sum*» resulta también muy dificultoso para explicar por qué el equivalente más próximo es algo como «Yo estoy ahí». De acuerdo con Wiredu, el locativo «ahí» «sería suicida desde el punto de vista de la epistemología y la metafísica del *cogito*». En otras palabras, el lenguaje permite que ciertas ideas sean explicadas, y otras no[61]. Esto no significa, sin embargo, que la relación entre la filosofía africana y la occidental tenga que terminar ahí. Como Wiredu ha tratado de demostrar, es posible desarrollar argumentos autónomos con base en la filosofía africana, no sólo sobre qué o por qué ésta no puede explicar el *cogito ergo sum*, sino también muchas ideas alternativas que puede expresar y la filosofía occidental no[62].

---

[59] Sobre esta cuestión, véanse Eze, 1997; Karp y Masolo, 2000; Hountondji, 2002; Coetzee y Roux, 2002; Brown, 2004

[60] En esta área, los problemas son a menudo asociados con el lenguaje, y el lenguaje es, de hecho, un instrumento clave en propiciar una ecología de saberes. Como un resultado, la traducción debe operar en dos niveles, el nivel lingüístico y el cultural. La traducción cultural será una de las tareas más cambiantes afrontadas por los filósofos, científicos sociales y activistas sociales en el siglo XXI. Abordo esta cuestión con mayor detalle en Santos, 2004 y 2006b.

[61] Este asunto es debatido por Dismas Masolo, en el capítulo 17 de este volumen.

[62] Véase Wiredu, 1997, y una discusión de su trabajo en Osha, 1999.

Ecología de saberes, mythos *y* clinamen

La ecología de saberes no sólo acontece a nivel del *logos* sino también en el nivel del *mythos*. La idea de emergencia o el «todavía no» de Ernst Bloch (1995, p. 241) es aquí esencial[63]. La intensificación de la voluntad es resultado de una lectura potenciadora de tendencias objetivas, que otorgan fuerza a una posibilidad auspiciadora, pero frágil, desde un entendimiento profundo de las posibilidades humanas basadas en conocimientos que, distintos al conocimiento científico, favorecen una fuerza interior más que exterior, o la *natura naturans* más que la *natura naturata*[64]. A través de estos conocimientos es posible consolidar un valor mayor o un concepto de compromiso que es incomprensible para los mecanismos positivistas y funcionalistas de la ciencia moderna. A partir de tal consolidación se desarrollará una nueva capacidad para la maravilla y la indignación, capaz de fundamentar unas nuevas teoría y práctica, inconformistas, desestabilizadoras y, de hecho, rebeldes.

Lo que está en juego es la creación de un pronóstico activo basado en la riqueza de la diversidad no canónica del mundo y de un grado de espontaneidad basado en el rechazo para deducir el potencial desde lo actual. En este sentido, los poderes constituidos cesan de ser un destino y pueden ser confrontados de forma realista con poderes constituyentes. El asunto es, entonces, desfamiliarizar la tradición canónica de las monoculturas del conocimiento, políticas y de derecho, sin pararse ahí, como si esa desfamiliarización fuese la única familiaridad posible. La ecología de saberes es una epistemología desestabilizadora hasta el punto que se compromete en una crítica radical de las políticas de lo posible sin rendirse a una política imposible. Para la ecología de saberes no es central la distinción entre estructura y agencia, como es el caso de las ciencias sociales, sino la distinción entre acción conformista y lo que yo he propuesto llamar *acción con clinamen*[65]. Acción conformista es la práctica rutinaria, reproductiva y repetitiva que reduce el realismo a lo que existe y precisamente porque existe. Para mi noción de *acción con clinamen* tomo prestado de Epicuro y Lucrecio el concepto de *clinamen*, entendido como el inexplicable *quiddam* que altera las relaciones de causa y efecto, o lo que es lo mismo, la capacidad de desviación atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito. El *clinamen* es lo que hace que los átomos dejen de aparecer como inertes y sean

---

[63] Sobre la sociología de las emergencias, véanse Santos 2004 y 2006b, pp. 87-126.

[64] Desde una perspectiva diferente, la ecología de saberes busca la misma complementariedad que el Renacimiento de Paracelso (1493-1541), identificado entre «Archeus», la voluntad elemental en el germen y el cuerpo, y «Vulcanus», la fuerza natural de la materia. Véase Paracelso, 1989, p. 33, y el texto completo en «microcosmos y macrocosmos», *ibid*., pp. 17-67. Véase también Paracelso, 1967.

[65] Desarrollo este concepto en Santos, 1998.

vistos con un poder de inclinación, un poder creativo, esto es, un poder de movimiento espontáneo (Epicuro, 1926; Lucrecio, 1950)[66]. A diferencia de lo que sucede en la acción revolucionaria, la creatividad de la *acción con clinamen* no está basada en una ruptura dramática sino en un viraje o desviación leves cuyos efectos acumulativos rinden posiblemente a las combinaciones complejas y creativas entre los átomos, por lo tanto, también entre seres vivos y grupos sociales[67].

El clinamen no rechaza el pasado; por el contrario, asume y redime el pasado al tiempo que se desvía de él. Su potencial para un pensamiento postabismal reside en su capacidad para cruzar las líneas abismales. El acontecimiento de la *acción con clinamen* es en sí mismo inexplicable. El rol de una ecología de saberes al respecto será necesariamente identificar las condiciones que maximizan la probabilidad de tal acontecimiento y, al mismo tiempo, definir el horizonte de posibilidades dentro de las cuales el viraje «operará».

La ecología de saberes está constituida por sujetos desestabilizadores, individuales o colectivos, y es, al mismo tiempo, constitutiva de ellos; esto es, una subjetividad dotada con una especial capacidad, energía y voluntad para actuar con *clinamen*. La construcción social de tal subjetividad debe suponer experimentar con formas excéntricas o marginales de sociabilidad o subjetividad dentro y fuera de la modernidad occidental, esas formas que han rechazado ser definidas según criterios abismales.

Conclusión

La construcción epistemológica de una ecología de saberes no es tarea fácil. Como conclusión, propongo un programa de investigación. Podemos identificar tres grupos principales de preguntas que están relacionadas con la identificación de saberes, con los procedimientos para relacionar unos y otros, y con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real posibilitadas por ellos. La primera pregunta da lugar a una serie de cuestiones que han sido ignoradas por las epistemologías modernas del Norte global. ¿Desde qué perspectiva pueden ser identificados los diferentes saberes? ¿Cómo puede el conocimiento científico ser diferenciado del conocimiento no científico? ¿Cómo podemos distinguir entre los varios conocimientos no

---

66 El concepto de *clinamen* se ha hecho actual en la teoría literaria por Harold Bloom. Esta es una de las *ratios* revisionistas que Bloom propone en *The Anxiety of Influence* para explicar la creatividad poética como lo que él llama *«poetic misprision»* o *«poetic misreading»:* «Un poeta se desvía lejos de su precursor, leyendo un poema de su precursor como si se ejecutase un *clinamen* en relación a ello». Véase Bloom, 1973, p. 14.

67 Como Lucrecio dijo, el viraje es *per paucum nec plus quam minimum.* Véase Epicuro, 1926, introducción de Frederic Manning, p. xxxiv.

científicos? ¿Cómo distinguir el conocimiento no occidental del conocimiento occidental? Si existen varios saberes occidentales y varios saberes no occidentales, ¿cómo distinguimos entre ellos? ¿Cuál es la configuración de los conocimientos híbridos que mezclan componentes occidentales y no occidentales?

La segunda dimensión para investigar da lugar a las siguientes preguntas. ¿Qué tipos de relaciones son posibles entre los distintos saberes? ¿Cómo distinguir inconmensurabilidad, incompatibilidad, contradicción y complementariedad? ¿De dónde viene la voluntad para traducir? ¿Quiénes son los traductores? ¿Cómo elegir los compañeros y los asuntos para la traducción? ¿Cómo formar decisiones compartidas y distinguirlas de aquellas impuestas? ¿Cómo asegurarse de que la traducción intercultural no se convierte en una versión nueva de pensamiento abismal, una versión suave de imperialismo y colonialismo?

La tercera línea de investigación está relacionada con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real. ¿Cómo podemos identificar la perspectiva de los oprimidos en las intervenciones del mundo real o en cualquier resistencia a ellas? ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva en prácticas de conocimiento? En la búsqueda de alternativas a la dominación y opresión, ¿cómo podemos distinguir entre alternativas al sistema de opresión y dominación y alternativas dentro del sistema? O, más específicamente, ¿cómo distinguimos entre alternativas al capitalismo y alternativas dentro del capitalismo? En suma, ¿cómo luchar contra las líneas abismales usando instrumentos conceptuales y políticos que no las reproduzcan? Y finalmente, una cuestión de especial interés para los educadores: ¿cuál sería el impacto de una concepción postabismal del saber –como una ecología de saberes– sobre nuestras instituciones educativas y centros de investigación?

Ninguna de estas cuestiones tiene respuestas definitivas. Pero el esfuerzo por tratar de responderlas –definitivamente, un esfuerzo colectivo y civilizatorio– es probablemente el único camino para afrontar la nueva y más insidiosa versión de pensamiento abismal identificada en este texto: el constante ascenso del paradigma de la apropiación/violencia dentro del paradigma de la regulación/emancipación.

Está en la naturaleza de la ecología de saberes establecerse a sí misma a través de un cuestionamiento constante y de respuestas incompletas. Esto es lo que hace de ella un conocimiento prudente. La ecología de saberes nos capacita para tener una visión mucho más amplia de lo que no sabemos, así como de lo que sabemos, y también para ser conscientes de que lo que no sabemos es nuestra propia ignorancia, no una ignorancia general.

La vigilancia epistemológica requerida por la ecología de saberes transforma el pensamiento postabismal en una promesa profundamente autorreflexiva. Esto requiere que pensadores y actores postabismales se vean a sí mismos en un contexto similar a aquel en que san Agustín se encontró a sí mismo escribiendo sus *Confesio-*

nes y se expresó elocuentemente en este sentido: *quaestio mihi factus sum*, «Me he convertido a mí mismo en una cuestión para mí mismo». La diferencia ahora es que la confesión personal de errores pasados no es el asunto, sino la participación solidaria en la construcción de un futuro personal y colectivo, sin estar nunca seguro de que los errores pasados no serán repetidos.

Referencias bibliográficas

AFZAL-KHAN, F. y SHESHADRI-CROOKS, K. (2000), *The Pre-occupation of Postcolonial Studies,* Durham, Duke University Press.

AGAMBEN, G. (2004), *State of Exception,* Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: *Estado de excepción,* Valencia, Pre-Textos, 2010].

AHMAD, I. (1971), *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese: being a translation of Kitab al-Fawa'id fi usul al-bahr wa'l-qawa'id of Ahmad B. Majid Al-Najdi, together with an introduction on the history of Arab navigation, notes on the navigational techniques and the topography of Indian Ocean, and a glossary of Navigational terms by G. R. Tibbetts,* Londres, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

ALVARES, C. (1992), *Science, Development and Violence: the Revolt against Modernity,* Nueva Delhi, Oxford University Press.

AKRAM, S. M. (1999), «Scheherezade Meets Kafka: Two Dozen Sordid Tales of Ideological Exclusion», *Georgetown Immigration Law Journal* 14, pp. 51-150.

— (2000), «Orientalism Revisited in Asylum and refugee Claims», *International Journal of Refugee Law* 12, 1, pp. 7- 40.

— y KARMELY, M. (2005), «Immigration and Constitutional Consequences of Post-9/11 Policies involving Arabs and Muslims in the United States: is Alienage a Distinction without a Difference?», *U.C. Davis Law Review* 38, 3, pp. 609-699.

AMANN, D. M. (2004a), «Guantánamo», *Columbia Journal of Transnational Law* 42, 2, pp. 263-348.

— (2004b), «Abu Ghraib», *University of Pennsylvania Law Review* 153, 6, pp. 2085-2141.

ANGHIE, A. (2005), *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge, Cambridge University Press.

APPIAH, K. A. (1998), «Cosmopolitan Patriots», en P. Cheah y B. Robbins (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation,* Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 91-116.

ARENDT, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York, Harcourt, Brace [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Taurus, 1999].

ATKINSON, R. y BLANDY, S. (2005), «International Perspectives on the new Enclavism and the rise of Gated Communities», *Housing Studies* 20, 2, pp. 177-186.

AYRES, I. y BRAITHWAITE, J. (1992), *Responsive Regulation: Transcending the Deregulation Debate,* Nueva York, Oxford University Press.

BALANYÁ, B., BRENNAN, B., HOEDEMAN, O., KISHIMOTO, S. y TERHORST, Ph., (eds.) (2005), *Reclaiming Public Water: Achievements, Struggles and Visions from Around the World,* Amsterdam, Transnational Institute and Corporate Europe Observatory [http://www.tni.org/books/publicwater.htm].

BAMBIRRA, V. (1978), *Teoría de la dependencia: una anticrítica,* México, Era.

BARR, B. (2004), «USA PATRIOT Act and Progeny Threaten the Very Foundation of Freedom», *Georgetown Journal of Law & Public Policy* 2, 2, pp. 385-392.

BAUER, C. J. (1998), *Against the Current: Privatization, Water Markets, and the State in Chile,* Londres, Kluwer Academic Publishers.

BAUER, L. I. (2004), «They Beg Our Protection and We Refuse: U.S. Asylum Law's Failure to Protect Many of Today's Refugees», *Notre Dame Law Review* 79, 3, pp. 1.081-1.116.

BHABHA, H. (1996), «Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism», en L. García-Moreno y P. C. Pfeifer (eds.), *Text and Nation,* Londres, Camden House, pp. 191-207.

BLAKELY, E. J. y SNYDER, M. G. (1999), *Fortress America: Gated Communities in the United States,* Cambridge (Massachusetts), Brookings Institution Press, Lincoln Institute of Land Policy.

BLOCH, E. (1995 [1947]), *The Principle of Hope*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press.

BLOOM, H. (1973), *The Anxiety of Influence,* Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *La ansiedad de la influencia,* Madrid, Trotta, 2009].

BOND, P. (2000), *Elite transition: from Apartheid to Neoliberalism in South Africa,* Londres, Pluto Press.

BORELLI, S. (2005), «Casting light on the Legal Black Hole: International Law and Detentions Abroad in the "War on Terror"», *International Review of the Red Cross* 87, 857, pp. 39-68.

BOYNE, Sh. (2004), «Law, Terrorism, and Social Movements: the Tension between Politics and Security in Germany's Anti-Terrorism Legislation», *Cardozo Journal of International and Comparative Law* 12, 1, pp. 41-82.

BRECKENRIDGE, C., POLLOCK, Sh., BHABBA, H. y CHAKRABARTY, D. (eds.) (2002), *Cosmopolitanism,* Durham, Duke University Press.

BROWN, L. M. (ed.) (2004), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives,* Nueva York, Oxford University Press.

BROWN, M. (2005), «"Setting the Conditions" for Abu Ghraib: The Prison Nation Abroad», *American Quarterly* 57, 3, pp. 973-997.

BUCHANAN, P. J. (2006), *State of Emergency: the Third World Invasion and Conquest of America,* Nueva York, St. Martin's Press.
BUHLUNGU, S., DANIEL, J., SOUTHALL, R. y LUTCHMAN, J. (eds.) (2006), *State of the nation 2005-2006*, África del Sur, HSRC Press.
BURNETT, D. G. (2002), «"It Is Impossible to Make a Step without the Indians": Nineteenth-Century Geographical Exploration and the Amerindians of British Guiana», *Ethnohistory* 49, 1, pp. 3-40.
CABRAL, A. (1979), *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amílcar Cabral,* Nueva York, Monthly Review Press.
CARDOSO, F. H. y FALETTO, E. (1969), *Dependencia y desarrollo en América Latina,* México, Siglo XXI.
CASTRO, J. E. (2006), *Water, Power and Citizenship: Social Struggle in the Basin of Mexico,* Basingstoke, Nueva York, Palgrave Macmillan.
CÉSAIRE, A. (2000), *Discourse on Colonialism,* Nueva York, New York University Press [ed. cast.: *Discurso sobre el colonialismo,* Madrid, Akal, 2006].
CHEW, S. C. y DENEMARK, R. A. (eds.) (1996), *The Underdevelopment of Development: Essays in honor of Andre Gunder Frank*, Thousand Oaks (California), Sage.
CHANG, N. (2001), «The USA Patriot Act: What's So Patriotic about Trampling on the Bill of Rights», *Guild Practitioner* 58, 3, pp. 142-158.
CIANCIARULO, M. S. (2005), «The W Visa: A Legislative Proposal for Female and Child Refugees Trapped in a Post-September 11 World», *Yale Journal of Law and Feminism* 17, 2, pp. 459-500.
COHEN, M. (1992), «Rooted Cosmopolitanism: Thoughts on the Left, Nationalism, and Multiculturalism», *Dissent* 39, 4, pp. 478-483.
COETZEE, H. y ROUX, A. P. J. (eds.) (2002), *Philosophy from Africa: a Text with Readings,* Ciudad del Cabo, Oxford University Press.
CONCA, K. (2005), *Governing Water: Contentious Transnational Politics and Global Institution Building,* Cambridge (Massachusetts) The MIT Press.
COY, M. (2006), «Gated Communities and Urban Fragmentation in Latin America: the Brazilian Experience», *GeoJournal* 66, 1-2, pp. 121-132.
CREAGER, A. N. H., LUNBECK, E. y SCHIEBINGER, L. (eds.) (2001), *Feminism in Twentieth-Century: Science, Technology, and Medicine,* Chicago, University of Chicago Press.
DAVID, C. W. A. (1924), «The Fugitive Slave Law of 1793 and its Antecedents», *The Journal of Negro History* 9, 1, pp. 18-25.
DE GENOVA, N. P. (2002), «Migrant "Illegality" and Deportability in Everyday Life», *Annual Review of Anthropology* 31, pp. 419-447.
DEAN, B. y LEVI, J. M. (eds.) (2003), *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States,* Ann Arbor, University of Michigan Press.

DERSHOWITZ, A. (2002), *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge,* New Haven, Yale University Press.
— (2003a), «Reply: torture without visibility and accountability is worse than with it», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 6, p. 326.
— (2003b), «The Torture Warrant: a Response to Professor Strauss», *New York Law School Law Review* 48, pp. 275-294.
DICKINSON, L. (2005), «Torture and Contract», *Case Western Reserve Journal of International Law* 37, 5-3, pp. 267-275.
DIOUF, M. (2000), «The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism», *Public Culture* 12, 3, pp. 679-702.
DIRKS, N. B. (ed.), (1992), *Colonialism and Culture,* Ann Arbor, University of Michigan Press.
DONAHUE, J. y JOHNSTON, B. (eds.) (1998), *Water, Culture and Power: local struggles in a global context,* Washington, DC, Island Press.
DORF, M. y SABEL, Ch. (1998), «A Construction of Democratic Experimentalism», *Columbia Law Review* 98, pp. 267-473.
DÖRMANN, K. (2003), «The Legal Situation of Unlawful/unprivileged Combatants», *International Review of the Red Cross* 85, 849, pp. 45-74.
DOS SANTOS, Th. (1971), *El nuevo carácter de la dependencia,* Buenos Aires, S. Ediciones.
DUMOULIN, M. (2005), *Léopold II: un roi génocidaire?,* Bruselas, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres.
DUSSEL, E. (1992), *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»,* Bogotá, Anthropos.
— (1995), *The Invention of the Americas: Eclipse of «The Other» and the Myth of Modernity,* Nueva York, Continuum.
ELA, J.-M. (1998), *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire: les défis du «monde d'en bas»,* París, L'Harmattan.
EMERSON, B. (1979), *Leopold II of the Belgians: King of Colonialism,* Londres, Weidenfeld and Nicolson.
EMERTON, P. (2004), «Paving the Way for Conviction without Evidence: A Disturbing Trend in Australia's Anti-Terrorism Laws», *Queensland University of Technology Law and Justice Journal* 4, 92, pp. 1-38.
EPICURO (1926), *Epicuro' Morals: Collected and Faithfully Englished,* Londres, Peter Davies.
ESCOBAR, A. (1995), *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World,* Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
EZE, E. Ch. (ed.) (1997), *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader,* Oxford, Blackwell Publishers.

FANON, F. (1963), *The Wretched of the Earth,* Nueva York, Grove Press.
— (1967), *Black Skin, White Masks,* Nueva York, Grove Press [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas,* Madrid, Akal, 2009].
FAUSTO-STERLING, A. (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality,* Nueva York, Basic Books.
FEDERICI, S. (1994), «Journey to the Native Land: violence and the concept of the Self in Fanon and Gandhi», *Quest* 8, 2, pp. 47-69.
FISHER, W. F. y PONNIAH, Th. (2003), *Another World is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum,* Londres, Zed Books.
FLORES, C. C. (2005), *La guerra del agua de Cochabamba: cinco lecciones para las luchas antineoliberales en Bolivia* [http://www.aguabolivia.org].
FRANK, A. G. (1969), *Latin America: Underdevelopment or Revolution,* Nueva York, Monthly Review.
FREEMAN, J. (1997), «Collaborative Governance in the Administrative State», *UCLA Law Review* 45, pp. 1-98.
FURNIVALL, J. S. (1948), *Colonial Policy and Practice: a Comparative Study of Burma and Netherlands India,* Cambridge, Cambridge University Press.
GANDHI, M. (1951), *Selected Writings of Mahatma Gandhi,* Boston, Beacon.
— (1956), *The Gandhi Reader,* Bloomington, Indiana University Press.
GARDEY, D. y LÖWY, I. (eds.) (2000), *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin,* París, Éditions des Archives Contemporaines.
GILL, T. y SLIEDGRET, E. (2005), «A Reflection on the Legal Status and Rights of "Unlawful Enemy Combatant"», *Utrecht Law Review* 1, 1, pp. 28-54.
GLON, J. C. (2005), «Good Fences Make Good Neighbors: National Security and Terrorism: Time to Fence in Our Southern Border», *Indiana International & Comparative Law Review* 15, 2, pp. 349-388.
GRAHAM, Ch. M. (2005), «Defeating an Invisible Enemy: The Western Superpowers' Efforts to Combat Terrorism by Fighting Illegal Immigration», *Transnational Law & Contemporary Problems* 14, 1, pp. 281-310.
GRAHAM, N. (2005), «Patriot Act II and Denationalization: an Unconstitutional Attempt to Revive Stripping Americans of their Citizenship», *Cleveland State Law Review* 52, 4, pp. 593-621.
GROSFOGUEL, R. (2000), «Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America», *Nepantla: Views from the South* 1, 2, pp. 347-374.
GUHA, R. y MARTÍNEZ ALIER, J. (1997), *Varieties of Environmentalism: Essays North and South,* Londres, Earthscan.
GUIORA, A. N. (2005), «Legislative and Policy Responses to Terrorism, A Global Perspective», *San Diego International Law Journal* 7, 1, pp. 125-172.

HALL, D., LOBINA, E. y MOTTE, R. (2005), «Public Resistance to Privatization in Water and Energy», *Development in Practice* 15, 3-4, pp. 286-301.
HALL, S. (1996), «Who Needs Identity?», en S. Hall y P. Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity,* Londres, Sage, pp. 1-17.
HANSEN, Th. B. y STEPPUTAT, F. (2004), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World,* Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
HARAWAY, D. J. (1992), *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science,* Londres, Verso.
— (1997), *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_ Meets_OncomouseTM: Feminism and Technoscience,* Nueva York, Routledge.
HARDING, S. (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press.
— (1998), *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies,* Bloomington, Indiana University Press.
— (ed.) (2003), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Nueva York, Routledge.
HARRIS, G. C. (2003), «Terrorism, War and Justice: The Concept of the Unlawful Enemy Combatant», *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review* 26, 1, pp. 31-36.
HASIAN, M. A. (2002), *Colonial Legacies in Postcolonial Contexts*, Nueva York, Peter Lang.
HEGEL, G. W. F. (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (edición de E. Moldenhauer y K. M. Michel), Frankfurt am Main, Suhrkamp.
HIGGINBOTHAM Jr., A. L. (1978), *In the Matter of Color: Race and the American Legal Process,* Nueva York, Oxford University Press.
HOBBES, Th. (1985 [1651]), *Leviathan,* Londres, Penguin Books.
HOCHSCHILD, A. (1999), *King Leopold's ghost: a Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa,* Boston, Houghton Mifflin.
HOLTON, G. J. (1998), «Einstein and the Cultural Roots of Modern Science», *Daedalus* 127, 1, pp. 1-44
HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. (1972), *Dialectic of Enlightenment,* Nueva York, Herder and Herder [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid, Akal, 2007].
HOUNTONDJI, P. J. (2002), *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa,* Athens (Ohio), Ohio University Center for International Studies.
HUMAN RIGHTS WATCH (2004), *The United States «Disappeared» The CIA's Long-Term «Ghost Detainees», A Human Rights Watch Briefing Paper,* octubre 2004, Nueva York, Human Rights Watch.
IMMIGRANT RIGHTS CLINIC (NYU) (2001), «Indefinite Detention without Probable Cause: A Comment on INS Interim Rule 8 C.F.R. 287.3», *New York University Review of Law & Social Change* 26, 3, pp. 397-430.

INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE (2005), «Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory (Advisory Opinion)», *Israel Law Review* 38, pp. 17-82.

JASPERS, K. (1952), *Reason and Anti-Reason in our Time,* New Haven, Yale University Press.

— (1986), *Basic Philosophical Writings,* Athens (Ohio), Ohio University Press.

— (1995), *The Great Philosophers,* Nueva York, Harcout Brace and Company.

KANSTROOM, D. (2003), «Unlawful Combatants' in the United States: Drawing the Fine Line Between Law and War», *American Bar Association's Human Right Magazine* [http:// www.abanet.org/irr/hr/winter03/unlawful.html].

— (2004), «Criminalizing the Undocumented: Ironic Boundaries of the Post-September 11th Pale of Law», *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation* 29, 4, pp. 639-670.

KARP, I. y MASOLO, D. (eds.) (2000), *African Philosophy as Cultural Inquiry,* Bloomington, Indiana University Press.

KEBEDE, M. (2001), «The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation», *Journal of Black Studies* 31, 5, pp. 539-562.

KELLER, E. F. (1985), *Reflections on Gender and Science,* New Haven, Yale University Press.

KESSIDES, I. (2004), *Reforming Infrastructure Privatization, Regulation, and Competition,* Nueva York, World Bank/Oxford University Press.

KLARE, M. (2001), *Resource Wars: the New Landscape of Global Conflict,* Nueva York, Metropolitan Books.

KOSKENNIEMI, M. (2002), *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960,* Cambridge, Cambridge University Press.

KREIMER, S. (2003), «Too Close to the Rack and the Screw: Constitutional Constraints on Torture in the War on Terror», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 6, pp. 278-374.

KRISHNAN, J. K. (2004), «India's Patriot Act: POTA and the Impact on Civil Liberties in the World's Largest Democracy», *Law and Inequality: A Journal of Theory and Practice* 22, 2, pp. 265-300.

LANSING, J. S. (1987), «Balinese "Water Temples" and the Management of Irrigation», *American Anthropologist* 89, 2, pp. 326-341.

— (1991), *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali,* Princeton (New Jersey), Princeton University Press.

— y KREMER, J. N. (1993), «Emergent Properties of Balinese Water temples: Coadaptation on a Rugged Fitness Landscape», *American Anthropologist* 95, 1, pp. 97-114.

LOBEL, J. (2002), «The War on Terrorism and Civil Liberties», *University of Pittsburgh Law Review* 63, 4, pp. 767-790.

LOCKE, J. (1946 [1690]), *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration,* Oxford, B. Blackwell.

LOPES, P. D. (2005), *Water With Borders: Social Goods, The Market and Mobilization,* Baltimore, The John Hopkins University.

LOW, S. (2003), *Behind the Gates: Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America,* Nueva York, Routledge.

LUCRECIO (1950), *Lucrecio on the Nature of Things*, New Brunswick, Rutgers University Press.

LUGARD, F. D. (1929), *The Dual Mandate in British Tropical Africa,* Londres, W. Blackwood.

MAC NEIL, M., SARGENT, N. y SWAN, P. (eds.) (2000), *Law, Regulation and Governance,* Ontario, Oxford University Press.

MALINOWSKI, B. (1945), «Indirect rule and its scientific planning», en M. P. Kaberry (ed.), *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry into Race Relations in Africa,* New Haven, Yale University Press, pp. 138-150.

MAMDANI, M. (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism,* Princeton, Princeton University Press.

— (1999), «Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform», *Social Research* 66, 3, pp. 859-886.

MASOLO, D. A. (2003), «Philosophy and Indigenous Knowledge: an African Perspective», *Africa Today* 50, 2, pp. 21-38.

MBEMBE, A. (2001), *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.

MCCORMACK, W. (2004), «Military Detention and the Judiciary: Al Qaeda, the KKK and Supra-State Law», *San Diego International Law Journal* 5, pp. 7-72.

MEMMI, A. (1965), *The Colonizer and the Colonized,* Nueva York, The Orion Press.

MENEFEE, S. P. (2004), «The Smuggling of Refugees by Sea: a Modern Day Maritime Slave Trade», *Regent Journal of International Law* 2, pp. 1-28.

MIGNOLO, W. (1995), *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization,* Michigan, University of Michigan Press.

— (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking,* Princeton (New Jersey), Princeton University Press [ed. cast.: *Historias locales, diseños globales,* Madrid, Akal, 2003].

MILLER, M. L. (2002), «Immigration Law: Assessing New Immigration Enforcement Strategies and the Criminalization of Migration», *Emory Law Journal* 51, 3, pp. 963-976.

MINTON, A. (2002), *Building Balanced Communities: The US and the UK Compared,* London, RICS.

MORRIS, H. F. y READ, J. S. (1972), *Indirect Rule and the Search for Justice: Essays in East African Legal History,* Oxford, Clarendon Press.

MÖRTH, U. (ed.) (2004), *Soft Law in Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis,* Cheltenham, E. Elgar.

NANDY, A. (1987), *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness,* Oxford, Oxford University Press.

NISULA, L. y SEHM-PATOMÄKI, K. (eds.) (2002), *We, the Peoples of the World Social Forum,* Nottingham, Network Institute for Global Democratization, Discussion Paper 2/2002.

NKRUMAH, K. (1965), *Consciencism; Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with particular reference to the African Revolution,* Nueva York, Monthly Review Press.

NYE, J. y DONAHUE, J. (eds.) (2000), *Governance in a Globalizing World,* Washington, Brookings Institution.

O'ROURKE, D. (2003), «Outsourcing Regulation: Analysing Non-Governmental Systems of Labor Standards Monitoring», *Policy Studies Journal* 31, pp. 1-29.

OLIVERA, O. (2005), *Cochabamba! Water War in Bolivia,* Cambridge (Massachusetts), South End Press.

OLIVEIRA FILHO, A. (2002), *Brasil: Luta e Resistência contra a Privatização da Água,* Report to PSI InterAmerican Water Conference, San José, 8-10 julio de 2002 [www.psiru.org/ Others/BrasilLuta-port.doc].

ORTEGA Y GASSET, J. (1942), *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente.

— (2002), *What is knowledge?,* Albany (Nueva York), State University of New York Press [ed. cast.: *Qué es conocimiento,* Madrid, Alianza, 1992].

OSHA, S. (1999), «Kwasi Wiredu and the problems of conceptual decolonization», *Quest* 13, 1-2, pp. 157-164.

PAGDEN, A. (1990), *Spanish Imperialism and the Political Imagination,* New Haven, Yale University Press.

PARACELSO (1967), *The Hermetic and Alchemical Writings,* Nueva York, University Books Inc.

— (1989), *Mikrokosmos und Makrokosmos*, Múnich, Eugen Diedrichs Verlag.

PASCAL, B. (1966), *Pensées,* Londres, Penguin Books.

PASSEL, J. S. (2005), *Estimates of the Size and Characteristics of the Undocumented Population (US),* Pew Hispanic Center, Washington DC.

PERHAM, M. (1934), «A Re-Statement of Indirect Rule», *Africa: Journal of the International African Institute* 7, 3, pp. 321-334.

PHILIP, K. (1995), «Imperial Science Rescues a Tree: Global Botanical Networks, Local Knowledge, and the Transcontinental Transplantation of Cinchona», *Environment and History* 1, 92, pp. 173-200.

POLET, F. (ed.) (2004), *Globalizing Resistance: the State of Struggle,* Londres, Pluto Press.

POSNER, R. (2002), «The Best Offense», *New Republic* 2.

PRAKASH, G. (1999), *Another Reason: Science and Imagination of Modern India,* Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
QUIJANO, A. (2000), «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research* 6, 2, pp. 342-386.
RENNER, K. (1965), *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion: ein Beitrag zur Kritik des Burgerlichen Rechts,* Stuttgart, Gustav Fischer.
ROACH, K. (2002), «Did September 11 Change Everything? Struggling to Preserve Canadian Values in the Face of Terrorism», *McGill Law Journal* 47, pp. 893-847.
RODNEY, W. (1972), *How Europe underdeveloped Africa,* Londres, Bogle-L'Ouverture Publications.
RODRÍGUEZ GARAVITO, C. A. (2005), «Nike's Law: the Anti-Sweatshop Movement, Transnational Corporations, and the Struggle over International Labor Rights in the Americas», en B. S. Santos y C. Rodríguez Garavito (eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-91.
SADAT, L. N. (2005), «Ghost Prisoners and Black Sites: Extraordinary Rendition under International Law», *Case Western Reserve Journal of International Law* 37, 2-3, pp. 309-342.
SAID, E. (1978), *Orientalism,* Nueva York, Vintage Books [ed. cast.: *Orientalismo,* Madrid, Debate, 2002].
SANTOS, B. S. (1977), «The Law of the Oppressed: the Construction and Reproduction of Legality in Pasagarda, *Law & Society Review* 12, 1, pp. 5-126.
— (1992), «A Discourse on the Sciences», *Review* XV, 1.
— (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition,* Nueva York, Routledge.
— (1999), «O Oriente entre diferenças e desencontros», *Notícias do Milénio, Diário de Notícias*, 8 de julio, pp. 44-51.
— (2001a), «Toward an Epistemology of Blindness: why the new Forms of "Ceremonial Adequacy" neither Regulate nor Emancipate», *European Journal of Social Theory* 4, 3, pp. 251-279.
— (2001b), «Os Processos da Globalização», en B. S. Santos (ed.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia*?, Porto, Afrontamento, pp. 31-106.
— (2002a), *Toward a New Legal Common Sense,* Londres, Butterworths.
— (2002b), «Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-Identity», *Luso-Brazilian Review* 39, 2, pp. 9-43.
— (2004), «A Critique of Lazy Reason: against the Waste of Experience», en I. Wallerstein (ed.), *The Modern World-System in the Longue Durée,* Boulder, Paradigm Publishers, pp. 157-197.
— (2005), *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado,* Buenos Aires, CLACSO.

— (2006a), «The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique», *Law & Society Review* 40, 1, pp. 39-75.
— (2006b), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Porto, Afrontamento.
— (2006c), *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond,* Londres, Zed Books.
— (ed.) (2003), *Conhecimento prudente para uma vida decente: «Um Discurso sobre as Ciências» revisitado,* Porto, Afrontamento.
— (ed.) (2005), *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon,* Londres, Verso.
— (ed.) (2007), *Another Knowledge is Possible,* Londres, Verso.
— y GARCÍA VILLEGAS, M. (2001), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia,* Bogotá, Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre.
— y RODRÍGUEZ GARAVITO, C. (2005), «Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization», en B. S. Santos y C. Rodríguez Garavito (eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-26.
—, NUNES, J. A. y MENESES, M. P. (2007), «Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference», en B. S. Santos (ed.), *Another Knowledge is Possible,* London, Verso, pp. xix-lxii.
SASSEN, S. (1999), *Guests and Aliens,* New York, The New Press.
SAUL, B. (2005), «Definition of "Terrorism" in the UN Security Council: 1985-2004», *Chinese Journal of International Law* 4, 1, pp. 141-166.
SCHIEBINGER, L. (1989), *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
— (1999), *Has Feminism Changed Science?,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
SCHWARTZ, Ph. J. (1988), *Twice Condemned: Slaves and the Criminal Laws of Virginia, 1705-1865,* Baton Rouge, Louisiana State University Press.
SEKHON, V. (2003), «Civil Rights of Others: Antiterrorism, the Patriot Act, and Arab and South Asian American Rights in Post-9/11 American Society», *Texas Forum on Civil Liberties & Civil Liberties* 8, 1, pp. 117-148.
SPIVAK, G. C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
SCHEPPELE, K. L. (2004a), «Other People's Patriot Acts: Europe's Response to September 11», *Loyola Law Review* 50, 1, pp. 89-148.
— (2004b), «Law in a Time of Emergency: States of Exception and the Temptations of 9/11», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 6, 5, pp. 1001-1083.
— (2006), «North American Emergencies: the use of Emergency Powers in Canada and the United States», *International Journal of Constitutional Law* 4, 2, pp. 213-243.

SCHMITT, C. (2003), *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Nueva York, Telos Press, Ltd.

SEN, S. (1999), «Stateless Refugees and the Right to Return: The Bihari Refugees of South Asia – Part I», *International Journal of Refugee Law* 11, pp. 625-645.

— (2000), «Stateless Refugees and the Right to Return: The Bihari Refugees of South Asia – Part II», *International Journal of Refugee Law* 12, pp. 41-70.

SEN, J., ANAND, A., ESCOBAR, A. y WATERMAN, P. (eds.) (2004), *World Social Forum: Challenging Empires,* Nueva Delhi, Viveka Foundation.

SILVERSTEIN, P. A. (2005), «Immigrant Racialization and the new Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe», *Annual Review of Anthropology* 34, pp. 363-384.

SNYDER, F. (1993), *Soft Law and Institutional Practice in the European Community,* Florence, European University Institute (IEUI Working Paper LAW, 93/95)

— (2002), «Governing Globalization», en M. Likosky (org.), *Trasnational Legal Processes: Globalization and Power Disparities,* Londres, Butterworths, pp. 65-97.

SOPER, K. (1995), *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human,* Cambridge, Cambridge University Press.

STEYN, J. (2004), «Guantanamo Bay: the Legal Black Hole», *International and Comparative Law Quarterly* 53, pp. 1-15.

STRAUSS, M. (2004), «Torture», *New York Law School Law Review* 48, pp. 201-274.

SUNSERI, Th. (1993), «Slave Ransoming in German East Africa, 1885-1922», *The International Journal of African Historical Studies* 26, 3, pp. 481-511.

TAYLOR, M. H. (2004), «Dangerous by Decree: Detention without Bond in Immigration Proceedings», *Loyola Law Review* 50, 1, pp. 149-172.

TEIVAINEN, T. (s.f), *Democracy in Movement: The World Social Forum as a Political Process,* Londres, Routledge (mimeografía).

TEUBNER, G. (1986), «Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics», *Annual Review of Political Science* 4, pp. 1-20.

TOULMIN, S. (2001), *Return to Reason,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

TRAWICK, P. B. (2003), *The Struggle for Water in Peru: comedy and tragedy in the Andean commons,* Stanford, Stanford University Press.

TRUBEK, D. y MOSCHER, J. (2003), «New Governance, Employment Policy, and the European Social Model», en T. Gunther (ed.), *Governing Work and Welfare in a New Economy*, Berlín, De Gruyter, pp. 33-58.

— y TRUBEK, L. G. (2005), «Hard and Soft Law in the Construction of Social Europe: the Role of the Open Method of Co-ordination», *European Law Journal* 11, 3, pp. 343–364.

Tully, J. (2007), «The Imperialism of Modern Constitutional Democracy», en M. Loughlin y N. Walker (eds.), *Constituent Power and Constitutional Form,* Oxford, Oxford University Press, pp. 315-338.

Tushnet, M. (1981), *The American Law of Slavery, 1810-1860,* Princeton (New jersey), Princeton University Press.

Unger, R. (1998), *Democracy Realized*, Londres, Verso.

Van Bergen, J. y Valentine, D. (2006), «The Dangerous World of Indefinite Detentions: Vietnam to Abu Ghraib», *Case Western Reserve Journal of International Law* 37, 2-3, pp. 449-508.

Van de Linde, E. *et al*. (2002), *Quick Scan of Post 9/11 National Counter-terrorism Policymaking and Implementation in Selected European Countries*, Leiden, RAND Europe.

Visvanathan, Sh. (1997), *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development*, Oxford, Oxford University Press.

Wahl, J. B. (1996), «The Jurisprudence of American Slave Sales», *The Journal of Economic History* 56, 1, pp. 143-169.

Wallerstein, I. M. (1974), *The Modern World-system,* Nueva York, Academic Press [ed. cast.: *El moderno sistema mundial,* 3 vols., Madrid, Siglo XXI, 2009].

— (2004), *World-systems Analysis: an introduction,* Durham, Duke University Press.

Werbner, P. (1999), «Global Pathways: Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds», *Social Anthropology* 7, 1, pp. 17-37.

Werbner, R. (2002), «Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: Minority Elites in Botswana», *Journal of Southern African Studies* 28, 4, pp. 731-753.

Williams, E. (1994 [1944]), *Capitalism and Slavery,* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Whitehead, J. W. y Aden, S. H. (2002), «Forfeiting Enduring Freedom for Homeland Security: A Constitutional Analysis of the USA Patriot Act and the Justice Department's Anti-Terrorism Initiatives», *American University Law Review* 51, 6, pp. 1081-1133.

Wilson, W. J. (1987), *The Truly Disadvantaged: the Inner City, the Underclass and Public Policy,* Chicago, University of Chicago Press.

Wiredu, K. (1990), «Are there Cultural Universals?», *Quest* 4, 2, pp. 5-19.

— (1996), *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press.

— (1997), «African Philosophy and Inter-cultural Dialogue», *Quest* 11, 1-2, pp. 29-41.

Wishnie, M. J. (2004), «State and Local Police Enforcement of Immigration Laws», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 6, 5, pp. 1.084-1.115.

ZELMAN, J. D. (2002), «Recent Developments in International Law: Anti-Terrorism Legislation. Part One: an Overview», *Journal of Transnational Law & Policy* 11, 1, pp. 183-200.

II Colonialidad del poder y clasificación social

Aníbal Quijano

Introducción

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia cotidiana y a escala social[1]. Se origina y mundializa a partir de América.

Con la constitución de América (Latina)[2], en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros

---

[1] «Colonialidad» es un concepto diferente de, aunque vinculado a, colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado. Pablo González Casanova, 1965, y Rodolfo Stavenhagen, 1965, propusieron llamar colonialismo interno al poder racista/etnicista que opera dentro de un Estado-nación. Pero eso tendría sentido sólo desde una perspectiva eurocéntrica sobre el Estado-nación. Sobre mis propuestas acerca del concepto de colonialidad del poder véase, sobre todo, Quijano, 1991, 1993a, 1994, así como Quijano y Wallerstein, 1992.

[2] La apropiación del nombre «América» por Estados Unidos de Norteamérica ha originado una extendida confusión que aquí obliga a recordar que originalmente el nombre correspondía exclusivamente a los dominios ibéricos en este continente, que abarcaban desde Tierra del Fuego hasta más o menos la mitad suroeste del actual territorio de los Estados Unidos.

hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa– y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado, y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder[3], hasta hoy.

En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad –indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos– y las geoculturales del colonialismo, como América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente –ambas últimas, Asia, más tarde–, Occidente o Europa –Europa occidental después–. Y las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado *modernidad*.

Desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder, en esa centuria no por acaso Holanda –Descartes, Spinoza– e Inglaterra –Locke, Newton–, desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización –u objetivación– de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la *naturaleza* y entre aquéllas respecto de ésta, en especial la propiedad de los recursos de producción[4]. Dentro de esa misma orientación fueron también, ya formalmente, *naturalizadas* las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial. Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen, eurocéntrico[5]. Denominado *racional*, fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la *modernidad*. Las líneas matrices de esa perspectiva cognitiva se han mantenido, no obstante los cambios de sus contenidos específicos y las críticas y los debates, a lo largo de la duración del poder mundial del capitalismo colonial y moderno. Ésa es la modernidad/racionalidad que ahora está, finalmente, en crisis[6].

---

[3] Véase la entrevista a Quijano «La modernidad, el capitalismo y América Latina nacen el mismo día», *ILLA*, 10 de enero de 1991.

[4] Véanse al respecto los capítulos de Boaventura de Sousa Santos y Enrique Dussel, que también analizan este tema.

[5] Véase igualmente el capítulo de Paulin Hountondji sobre las raíces eurocéntricas del conocimiento sobre el mundo.

[6] He discutido antes estas cuestiones en Quijano, 1988 y 1991.

El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno y que *naturaliza* la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como *natural*, en consecuencia como dada, no susceptible de ser cuestionada.

Desde el siglo XVIII, sobre todo con la Ilustración, en el eurocentrismo se fue afirmando la mitológica idea de que Europa[7] era preexistente a ese patrón de poder, que ya era antes un centro mundial del capitalismo que colonizó al resto del mundo y elaboró por su cuenta y desde dentro la modernidad y la racionalidad. Y que, en esa calidad, Europa y los europeos eran el momento y el nivel más avanzados en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de *humanidad* según la cual la población del mundo se diferenciaba en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos.

Más tarde, en especial desde mediados del siglo XIX y a pesar del continuado despliegue de la mundialización del capitalismo, fue saliendo de la perspectiva hegemónica la percepción de la totalidad mundial del poder capitalista, y del tiempo largo de su reproducción, cambio y crisis. El lugar del capitalismo mundial fue ocupado por el Estado-nación y las relaciones entre Estados-nación, no sólo como unidad de análisis sino como el único enfoque válido de conocimiento sobre el capitalismo; no sólo en el liberalismo sino también en el llamado materialismo histórico, la más difundida y la más eurocéntrica de las vertientes derivadas de la heterogénea herencia de Marx.

La revuelta intelectual contra esa perspectiva y contra ese modo eurocentrista de producir conocimiento nunca estuvo exactamente ausente, en particular en América Latina[8]. Pero no levanta vuelo realmente sino después de la Segunda Guerra

---

[7] «Europa» es aquí el nombre de una metáfora, no de una zona geográfica y de su población. Se refiere a todo lo que se estableció como una expresión racial/étnica/cultural de Europa, como una prolongación de ella, es decir como un carácter distintivo de la identidad no sometida a la colonialidad del poder.

[8] Una crítica explícita al evolucionismo unilineal y unidireccional del eurocentrismo está ya presente, por ejemplo, en *El antimperialismo y el APRA* –escrito, según su autor, en 1924, aunque su primera edición es de Ercilla (Santiago de Chile, 1932)– de V. R. Haya de la Torre. Y la percepción de las relaciones económicas de poder en el Perú, implicada en el primero de los *Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima, 1928) de José Carlos Mariátegui, puede ser considerada como el embrión del concepto de «heterogeneidad histórico-estructural», elaborado a mediados de los años sesenta. Véase Quijano, 1966.

Mundial, comenzando, por supuesto, en las áreas dominadas y dependientes del mundo capitalista. Cuando se trata del poder, es siempre desde los márgenes que suele ser vista más y más temprano, porque entra en cuestión la totalidad del campo de relaciones y de sentidos que constituye tal poder.

Desde América Latina, sin duda la más influyente de las tentativas de mostrar de nuevo la mundialidad del capitalismo fue la propuesta de Raúl Prebisch y sus asociados de pensar el capitalismo como un sistema mundial diferenciado en «centro» y «periferia». Fue retomada y reelaborada en la obra de Immanuel Wallerstein, cuya propuesta teórica del «moderno sistema-mundo», desde una perspectiva donde confluyen la visión marxiana del capitalismo como un sistema mundial y la braudeliana sobre la larga duración histórica, ha reabierto y renovado de modo decisivo el debate sobre la reconstitución de una perspectiva global en la investigación científico-social del último cuarto del siglo XX[9].

En ese nuevo contexto están hoy activos otros componentes del debate latinoamericano que apuntan hacia una nueva idea de totalidad histórico-social, núcleo de una racionalidad no eurocéntrica. Principalmente, las propuestas sobre la colonialidad del poder y sobre la heterogeneidad histórico-estructural de todos los mundos de existencia social.

La cuestión del poder en el eurocentrismo

Tal como lo conocemos históricamente, el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno a la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la «naturaleza» y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios[10].

En las dos últimas centurias, sin embargo, y hasta la irrupción de las cuestiones de subjetividad y de género en el debate, la mirada eurocéntrica no ha podido percibir todos esos ámbitos en la configuración del poder, porque ha sido dominada por la confrontación entre dos principales vertientes de ideas: una hegemónica, el liberalismo, y otra subalterna, aunque de intención contestataria, el materialismo histórico.

[9] Véase Prebisch, 1963, 1976 y 1981, así como Walllerstein, 1974, 1976 y 1980.

[10] No entraré esta vez en la discusión de los orígenes y fuentes de ese tipo de relaciones sociales.

El liberalismo no tiene una perspectiva unívoca sobre el poder. Su más antigua variante –Hobbes– sostiene que es la autoridad, acordada por individuos hasta entonces dispersos, lo que ubica los componentes de la existencia social en un orden adecuado a las necesidades de la vida individual. Aunque de nuevo actual, como sustento del neoliberalismo, durante gran parte del siglo XX cedió terreno a la predominancia de las propuestas del estructuralismo, del estructural-funcionalismo y del funcionalismo, cuyo elemento común respecto del problema es que la sociedad se ordena en torno a un limitado conjunto de patrones históricamente invariantes, por lo cual los componentes de una sociedad guardan entre sí relaciones continuas y consistentes en razón de sus respectivas funciones, y éstas, a su vez, son inherentes al carácter de cada elemento. Con todas esas variantes, hoy coexisten y se combinan de muchos modos el viejo empirismo y el nuevo posmodernismo, para los cuales no hay tal cosa como una estructura global de relaciones sociales, una sociedad, en tanto que una totalidad determinada y distinguible de otras. De esa manera, se dan la mano con la antigua propuesta hobbesiana.

Para el materialismo histórico, la más eurocéntrica de las versiones de la heterogénea herencia de Marx, las estructuras sociales se constituyen sobre la base de las relaciones que se establecen para el control del trabajo y de sus productos. Tales relaciones se denominan relaciones de producción. Pero, a diferencia de las variantes del liberalismo, no sólo afirma la primacía de uno de los ámbitos –el trabajo y las relaciones de producción– sobre los demás, sino también y con idéntica insistencia que el orden configurado corresponde a una cadena de determinaciones que proviene del ámbito primado y atraviesa el conjunto. Desde ese punto de vista, el control del trabajo es la base sobre la cual se articulan las relaciones de poder y, a la vez, el determinante del conjunto y de cada una de ellas.

A pesar de sus muchas y muy marcadas diferencias, en todas esas vertientes se puede discernir un conjunto de supuestos y de problemas comunes que indican su común linaje eurocéntrico. Aquí es pertinente poner de relieve, principalmente, dos cuestiones. En primer término, todas presuponen una estructura configurada por elementos históricamente homogéneos, no obstante la diversidad de formas y caracteres que guardan entre sí relaciones continuas y consistentes –sea por sus «funciones», sea por sus cadenas de determinaciones–, lineales y unidireccionales, en el tiempo y en el espacio. Toda estructura social es, en esa perspectiva, sea orgánica o sistémica, mecánica. Y ésa es, exactamente, la opción preferencial del eurocentrismo en la producción del conocimiento histórico. En esa opción, algo llamable «sociedad», en cuanto una articulación de múltiples existencias sociales en una única estructura, o no es posible y no tiene lugar en la realidad, como en el viejo empirismo y en el nuevo posmodernismo, o, si existe, sólo puede ser de modo sistémico u orgánico.

En segundo lugar, en todas esas vertientes subyace la idea de que de algún modo las relaciones entre los componentes de una estructura social son dadas ahistóricas, esto es, son el producto de la actuación de algún agente anterior a la historia de las relaciones entre las gentes. Si, como en Hobbes, se hace intervenir acciones y decisiones humanas en el origen de la autoridad y del orden, no se trata en rigor de ninguna historia, ni siquiera de un mito histórico, sino de un mito metafísico: postula un estado de naturaleza, con individuos humanos que entre sí no guardan relaciones distintas que la continua violencia, es decir, que no tienen entre sí genuinas relaciones sociales. Si en Marx se hace también intervenir acciones humanas en el origen de las «relaciones de producción», para el materialismo histórico eso ocurre por fuera de toda subjetividad. Esto es, también metafísica y no históricamente. No de modo distinto, en el funcionalismo, en el estructuralismo y en el estructural-funcionalismo, las gentes están sometidas *ab initio* al imperio de ciertos patrones de conducta históricamente invariantes.

La perspectiva eurocéntrica, en cualquiera de sus variantes, implica, pues, un postulado históricamente imposible: que las relaciones entre los elementos de un patrón histórico de poder tienen ya determinadas sus relaciones antes de toda historia; esto es, como si fueran relaciones definidas previamente en un reino óntico, ahistórico o transhistórico.

La modernidad eurocéntrica no parece haber terminado con el ejercicio de secularizar la idea de un dios providencial. De otro modo, concebir la existencia social de gentes concretas como configurada *ab initio* y por elementos históricamente homogéneos y consistentes, destinados indefinidamente a guardar entre sí relaciones continuas, lineales y unidireccionales, sería innecesaria y, a fin de cuentas, impensable.

La heterogeneidad histórico-estructural del poder

Semejante perspectiva de conocimiento difícilmente podría dar cuenta de la experiencia histórica. En primer término, no se conoce patrón alguno de poder en el cual sus componentes se relacionen de ese modo, en especial en el largo tiempo. Lejos de eso, se trata siempre de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos. Es decir, que provienen de historias específicas y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo. De ello son una demostración histórica eficiente, mejor quizá que ninguna otra experiencia, precisamente la constitución y el desenvolvimiento históricos de América y del capitalismo mundial, colonial y moderno.

En cada uno de los principales ámbitos de la existencia social cuyo control disputan las gentes, y de cuyas victorias y derrotas se forman las relaciones de explotación/dominación/conflicto que constituyen el poder, los elementos componentes son siempre históricamente heterogéneos. Así, en el capitalismo mundial el trabajo existe actualmente, como hace 500 años, en todas y cada una de sus formas históricamente conocidas –salario, esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, reciprocidad–, pero todas ellas al servicio del capital y articulándose en torno a su forma salarial. Pero del mismo modo, en cualquiera de los otros ámbitos, la autoridad, el sexo, la subjetividad, están presentes todas las formas históricamente conocidas, bajo la primacía general de sus formas llamadas modernas: el «Estado-nación», la «familia burguesa», la «racionalidad moderna».

Lo que es realmente notable de toda estructura social es que elementos, experiencias, productos, históricamente discontinuos, distintos, distantes y heterogéneos puedan articularse juntos, no obstante sus incongruencias y sus conflictos, en la trama común que los urde en una estructura conjunta.

La pregunta pertinente indaga acerca de lo que produce, permite o determina semejante campo de relaciones y le otorga el carácter y el comportamiento de una totalidad histórica específica y determinada. Y, como la experiencia de América y del actual mundo capitalista muestra, en cada caso lo que en primera instancia genera las condiciones para esa articulación es la capacidad que un grupo logra obtener o encontrar para imponerse sobre los demás y articular bajo su control, en una nueva estructura social, sus heterogéneas historias. Es siempre una historia de necesidades, pero igualmente de intenciones, de deseos, de conocimientos o ignorancias, de opciones y preferencias, de decisiones certeras o erróneas, de victorias y derrotas. De ningún modo, en consecuencia, de la acción de factores extrahistóricos.

Las posibilidades de acción de las gentes no son infinitas, ni siquiera muy numerosas y diversas. Los recursos que disputan no son abundantes. Más significativo aún es el hecho de que las acciones u omisiones humanas no pueden desprenderse de lo que está ya previamente hecho y existe como condicionante de las acciones, externamente o no de la subjetividad, del conocimiento y/o de los deseos y de las intenciones. Por ello, las opciones, queridas o no, conscientes o no, para todos o para algunos, no pueden ser decididas, ni actuadas en un *vacuum* histórico. De allí no se deriva, sin embargo, no necesariamente en todo caso, que las opciones estén inscritas ya en una determinación extrahistórica, suprahistórica o transhistórica, como en el destino de la tragedia griega clásica. No son, en suma, inevitables. ¿O lo era el que Colón tropezara con lo que llamó La Hispaniola en lugar de con lo que llamamos Nueva York? Las condiciones técnicas de esa aventura permitían lo mismo el uno que el otro resultado, o el fracaso de ambos. Piénsese en todas las implicaciones fundamentales, no banales, de tal cues-

tión para la historia del mundo capitalista; sobre el problema de la colonialidad del poder, en primer término.

La capacidad y la fuerza que le sirven a un grupo para imponerse a otros, no es, sin embargo, suficiente para articular heterogéneas historias en un orden estructural duradero. Ellas ciertamente producen la autoridad, en tanto que capacidad de coerción. La fuerza y la coerción o, en la mirada liberal, el consenso no pueden, sin embargo, producir ni reproducir duraderamente el orden estructural de una sociedad, es decir, las relaciones entre los componentes de cada uno de los ámbitos de la existencia social, ni las relaciones entre los ámbitos mismos. Ni, en especial, producir el sentido del movimiento y del desenvolvimiento histórico de la estructura social en su conjunto. Lo único que puede hacer la autoridad es obligar, o persuadir, a las gentes a someterse a esas relaciones y a ese sentido general del movimiento de la sociedad que les habita. De ese modo contribuye al sostenimiento, a la reproducción de esas relaciones y al control de sus crisis y de sus cambios.

Si, desde Hobbes, el liberalismo insiste, sin embargo, en que la autoridad decide el orden social, el orden estructural de las relaciones de poder, es porque también insiste en que todos los otros ámbitos de existencia social articulados en esa estructura son naturales. Pero si no se admite ese imposible carácter no histórico de la existencia social, debe buscarse en otra instancia histórica la explicación de que la existencia social consista en ámbitos o campos de relaciones sociales específicas y que tales campos tiendan a articularse en un campo conjunto de relaciones, cuya configuración estructural y su reproducción o remoción en el tiempo se reconoce con el concepto de sociedad. ¿Dónde encontrar esa instancia?

Ya quedó señalada la dificultad de las propuestas estructuralistas y funcionalistas, no sólo para dar cuenta de la heterogeneidad histórica de las estructuras sociales, sino también por implicar relaciones necesariamente consistentes entre sus componentes. Queda, en consecuencia, la propuesta marxiana –una de las fuentes del materialismo histórico– sobre el trabajo como ámbito primado de toda sociedad y sobre el control del trabajo como el primado en todo poder social. Dos son los problemas que levanta esta propuesta y que requieren ser discutidos.

En primer lugar, es cierto que la experiencia del poder capitalista mundial, eurocentrado y colonial/moderno, muestra que es el control del trabajo el factor primado en este patrón de poder: éste es, en primer término, capitalista. En consecuencia, el control del trabajo por el capital es la condición central del poder capitalista. Pero en Marx se implica, de una parte, la homogeneidad histórica de éste y de los demás factores, y, de otra, que el trabajo determina, todo el tiempo y de modo permanente, el carácter, el lugar y la función de todos los demás ámbitos en la estructura de poder.

Sin embargo, si se examina de nuevo la experiencia del patrón mundial del poder capitalista, nada permite verificar la homogeneidad histórica de sus componentes, ni

siquiera de los fundamentales, sea del trabajo, del capital o del capitalismo. Por el contrario, dentro de cada una de esas categorías no sólo coexisten, sino que se articulan y se combinan todas y cada una de las formas, etapas y niveles de la historia de cada una de ellas. Por ejemplo, el trabajo asalariado existe hoy, como al comienzo de su historia, junto con la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad. Y todos ellos se articulan entre sí y con el capital. El propio trabajo asalariado se diferencia entre todas las formas históricas de acumulación, desde la llamada originaria o primitiva, la plusvalía extensiva, incluyendo todas las gradaciones de la intensiva y todos los niveles que la actual tecnología permite y contiene, hasta aquellas en que la fuerza viva de trabajo individual es virtualmente insignificante. El capitalismo abarca, tiene que abarcar, a todo ese complejo y heterogéneo universo bajo su dominación.

Respecto de la cadena unidireccional de determinaciones que permite al trabajo articular los demás ámbitos y mantenerlos articulados en el largo tiempo, la experiencia del patrón de poder capitalista, mundial, eurocentrado y colonial/moderno no muestra tampoco nada que obligue a admitir que el rasgo capitalista haya hecho necesarios, en el sentido de inevitables, los demás. De otra parte, sin duda el carácter capitalista de este patrón de poder tiene implicaciones decisivas sobre el carácter y el sentido de las relaciones intersubjetivas, de las relaciones de autoridad y sobre las relaciones en torno del sexo y sus productos. Pero, primero, sólo si se ignora la heterogeneidad histórica de esas relaciones y del modo en que se ordenan en cada ámbito y entre ellos, sería posible admitir la unilinealidad y unidireccionalidad de esas implicaciones. Y segundo, y a esta altura del debate, debiera ser obvio que, si bien el actual modo de controlar el trabajo tiene implicaciones sobre, por ejemplo, la intersubjetividad social, sabemos del mismo modo que, para que se optara por la forma capitalista de organizar y controlar el trabajo, fue sin duda necesaria una intersubjetividad que la hiciera posible y preferible. Las determinaciones no son, pues, no pueden ser, unilineales, ni unidireccionales. Y no sólo son recíprocas. Son heterogéneas, discontinuas, inconsistentes, conflictivas, como corresponde a relaciones entre elementos que tienen, todos y cada uno, tales características.

La articulación de heterogéneos, discontinuos y conflictivos elementos en una estructura común, en un determinado campo de relaciones, implica y requiere, pues, relaciones de recíprocas, múltiples y heterogéneas determinaciones. El estructuralismo y el funcionalismo no lograron percibir esas necesidades históricas. Tomaron un camino malconducente reduciéndolas a la idea de relaciones funcionales entre los elementos de una estructura social.

De todos modos, sin embargo, para que una estructura histórico-estructuralmente heterogénea tenga el movimiento, el desenvolvimiento o, si se quiere, el comportamiento de una totalidad histórica, no bastan tales modos de determinación

recíproca y heterogénea entre sus componentes. Es indispensable que uno –o más– entre ellos tenga la primacía –en el caso del capitalismo, el control combinado del trabajo y de la autoridad–, pero no como determinante o base de determinaciones en el sentido del materialismo histórico, sino estrictamente como eje(s) de articulación del conjunto.

De ese modo, el movimiento conjunto de esa totalidad, el sentido de su desenvolvimiento, abarca, trasciende, en ese sentido específico, cada uno de sus componentes. Es decir, determinado campo de relaciones sociales se comporta como una totalidad. Pero semejante totalidad histórico-social, como articulación de heterogéneos, discontinuos y conflictivos elementos, no puede ser de modo alguno cerrada, no puede ser un organismo ni puede ser como una máquina, consistente de modo sistémico, y constituir una entidad en la cual la lógica de cada uno de los elementos corresponde a la de cada uno de los otros. Sus movimientos de conjunto no pueden ser, en consecuencia, unilineales, ni unidireccionales, como sería necesariamente el caso de entidades orgánicas o sistémicas, o mecánicas.

Notas sobre la cuestión de la totalidad

Acerca de esa problemática, es indispensable continuar indagando y debatiendo las implicaciones del paradigma epistemológico de la relación entre el todo y las partes respecto de la existencia histórico-social. El eurocentrismo ha llevado virtualmente a todo el mundo a admitir que, en una totalidad, el todo tiene absoluta primacía determinante sobre todas y cada una de las partes, que, por lo tanto, hay una y sólo una lógica que gobierna el comportamiento del todo y de todas y de cada una de las partes. Las posibles variantes en el movimiento de cada parte son secundarias, sin efecto sobre el todo y reconocidas como particularidades de una regla o lógica general del todo al que pertenecen.

No es pertinente aquí, por razones obvias, plantear un debate sistemático acerca de aquel paradigma que en la modernidad eurocéntrica ha terminado siendo admitido como una de las piedras angulares de la racionalidad y que en la producción del conocimiento concreto llega a ser actuado con la espontaneidad de la respiración, esto es, de manera incuestionable. Lo único que propongo aquí es abrir la cuestión restricta de sus implicaciones en el conocimiento específico de la experiencia histórico-social.

En la partida, es necesario reconocer que todo fenómeno histórico-social consiste en y/o expresa una relación social o una malla de relaciones sociales. Por eso, su explicación y su sentido no pueden ser encontrados sino respecto de un campo de relaciones mayor al que corresponde. Dicho campo de relaciones respecto del cual

un determinado fenómeno puede tener explicación y sentido es lo que aquí se asume con el concepto de «totalidad histórico-social». La continuada presencia de este paradigma en la investigación y en el debate histórico-social desde, sobre todo, fines del siglo XVIII, no es un accidente: da cuenta del reconocimiento de su tremenda importancia, ante todo porque permitió liberarse del atomismo empirista y del providencialismo. No obstante, el empirismo atomístico no sólo se ha mantenido en el debate, sino que ahora ha encontrado una expresión nueva en el llamado posmodernismo filosófico-social[11]. En ambos se niega la idea de totalidad y de su necesidad en la producción del conocimiento.

La renovación y la expansión de la visión atomística de la experiencia histórico-social en plena crisis de la modernidad/racionalidad no es tampoco un accidente. Es un asunto complejo y contradictorio. Da cuenta, por un lado, de que ahora es más perceptible el que las ideas dominantes de totalidad dejan fuera de ella muchas, demasiadas, áreas de la experiencia histórico-social, o las acogen sólo de modo distorsionante. Pero, por otro, tampoco es accidental la explícita asociación de la negación de la totalidad con la negación de la realidad del poder social, tanto en el nuevo posmodernismo como en el viejo empirismo.

En efecto, lo que el paradigma de la totalidad permitió percibir en la historia de la existencia social de las gentes concretas fue, precisamente, el poder como la más persistente forma de articulación estructural de alcance social. Desde entonces, sea para ponerlo en cuestión o para su defensa, el punto de partida ha sido el reconocimiento de su existencia real en la vida de las gentes. Pero, sobre todo, fue la crítica del poder lo que terminó colocado en el centro mismo del estudio y del debate histórico-social.

En cambio, en la visión atomística, sea del viejo empirismo o del nuevo posmodernismo, las relaciones sociales no forman campos complejos de relaciones sociales en los que están articulados todos los ámbitos diferenciables de existencia social y, en consecuencia, de relaciones sociales. Es decir, algo llamable sociedad no tiene lugar en la realidad. Por lo tanto, encontrar explicación y sentido a los fenómenos sociales no es posible, ni necesario. La experiencia contingente, la descripción como representación, serían lo único necesario y legítimo. La idea de totalidad no sólo no sería

[11] El término «filosófico-social» cumple aquí la función de hacer notar que el intenso proceso de renovación del debate filosófico tiene un sello peculiar: no se trata sólo de una prolongación del viejo debate sobre las viejas cuestiones de la metafísica eurocéntrica, sino mucho más de las cuestiones levantadas en el debate histórico-social de los últimos 200 años y, en particular, en la segunda mitad del siglo XX. El reconocimiento de este rasgo es importante para nosotros, no sólo y no tanto porque indica la influencia de las ciencias sociales sobre la filosofía, sino ante todo porque este debate es vital para la elaboración de una racionalidad alternativa a la eurocéntrica y para la renovación de los fundamentos del conocimiento histórico-social.

necesaria, sino, sobre todo, sería una distorsión epistemológica. La idea que remite a la existencia de estructuras duraderas de relaciones sociales cede lugar a la idea de fluencias inestables y cambiantes, que no llegan a cuajar en estructuras[12].

Para poder negar la realidad del poder social, el empirismo y el posmodernismo requieren negar la idea de totalidad histórico-social y la existencia de un ámbito primado en la configuración social, actuando como eje de articulación de los demás. El poder en el viejo empirismo sólo existe como autoridad en un solo ámbito de relaciones sociales, por definición, dispersas. En el posmodernismo, desde sus orígenes postestructuralistas, el poder sólo existe a la escala de las microrrelaciones sociales y como fenómeno disperso y fluido. No tiene sentido, en consecuencia, para ninguna de tales vertientes del debate, pensar en el cambio de algo llamable sociedad en su conjunto y ubicar para eso sus ejes de articulación o los factores de determinación que deben ser cambiados. El cambio histórico sería estrictamente un asunto individual, aunque fueran varios los individuos comprometidos, en microrrelaciones sociales.

En esa confrontación entre las ideas orgánicas y sistémicas de totalidad, de un lado, y la negación de toda idea de totalidad, del otro, pareciera, pues, tratarse de opciones muy contrapuestas, incluso referidas a perspectivas epistémicas no conciliables. Ambas tienen, sin embargo, un común linaje eurocéntrico: para ambas posiciones, el paradigma eurocéntrico de totalidad es el único pensable. Dicho de otro modo, en ambas subyace el supuesto nunca explicitado y discutido, ya que nunca fue una cuestión, de que toda idea de totalidad implica que el todo y las partes corresponden a una misma lógica de existencia. Es decir, tienen una homogeneidad básica que sustenta la consistencia y la continuidad de sus relaciones, como en un organismo o en una máquina, o en una entidad sistémica. En esa perspectiva, la negación de la necesidad de esa idea de totalidad en la producción del conocimiento es extrema, pero no del todo arbitraria. Para nuestras actuales necesidades de conocimiento histórico-social, esa idea de totalidad implica hoy distorsiones de la realidad tan graves como las desventajas del viejo empirismo atomístico. Pero, ¿qué pasa si nos enfrentamos a totalidades que consisten en una articulación de elementos históricamente heterogéneos, cuyas relaciones son discontinuas, inconsistentes, conflictivas?

La respuesta es que, en la existencia social, las relaciones entre el todo y las partes son reales, pero necesariamente muy distintas de las que postula el eurocentrismo. Una totalidad histórico-social es en un campo de relaciones sociales estructurado por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social, cada uno de ellos a su vez estructurado con elementos históricamente heterogé-

[12] Anrup presenta una buena revisión de las posiciones en debate y un ataque bien armado contra el concepto de «totalidad». Véase Anrup, 1985.

neos, discontinuos en el tiempo, conflictivos. Eso quiere decir que las partes en un campo de relaciones de poder social no son sólo partes. Lo son respecto del conjunto del campo, de la totalidad que éste constituye. En consecuencia, se mueven, en general, dentro de la orientación general del conjunto. Pero no lo son en su relación separada con cada una de las otras. Y, sobre todo, cada una de ellas es una unidad total en su propia configuración porque igualmente tiene una constitución históricamente heterogénea. Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, eventualmente, conflictiva con la del conjunto. En ello reside también la noción del cambio histórico-social.

¿Significa eso que la idea de totalidad no tiene allí lugar ni sentido? Nada de eso. Lo que articula a heterogéneos y discontinuos en una estructura histórico-social es un eje común, por lo cual el todo tiende a moverse, en general, de modo conjunto, actúa como una totalidad. Pero esa estructura no es ni puede ser cerrada, como en cambio no puede dejar de serlo una estructura orgánica o sistémica. Por eso, a diferencia de éstas, si bien ese conjunto tiende a moverse o a comportarse en una orientación general, no puede hacerlo de manera unilineal, ni unidireccional, ni unidimensional, porque están en acción múltiples, heterogéneas e incluso conflictivas pulsiones o lógicas de movimiento. En especial, si se considera que son necesidades, deseos, intenciones, opciones, decisiones y acciones humanas los que están, constantemente, en juego.

En otros términos, los procesos históricos de cambio no consisten ni pueden consistir en la transformación de una totalidad históricamente homogénea en otra equivalente, sea gradual y continuamente, o por saltos y rupturas. Si así fuera, el cambio implicaría la salida completa del escenario histórico de una totalidad con todos sus componentes, para que otra derivada de ella ocupe su lugar. Ésa es la idea central, necesaria, explícita, en el evolucionismo gradual y unilineal, o implicada en las variantes del estructuralismo y del funcionalismo y, aunque algo en contra de su discurso formal, también del materialismo histórico. Así no ocurre, sin embargo, en la experiencia real, menos con el patrón de poder mundial que se constituyó con América. El cambio afecta de modo heterogéneo, discontinuo, a los componentes de un campo histórico de relaciones sociales. Ése es, probablemente, el significado histórico, concreto, de lo que se postula como contradicción en el movimiento histórico de la existencia social.

La percepción de que un campo de relaciones sociales está constituido por elementos homogéneos, continuos, aunque contradictorios –en el sentido hegeliano–, lleva a la visión de la historia como una secuencia de cambios que consisten en la

transformación de un conjunto homogéneo y continuo en otro equivalente. Y el debate sobre si eso ocurre gradual y linealmente o por «saltos», y que suele pasar como una confrontación epistemológica entre el «positivismo» y la «dialéctica», es, en consecuencia, meramente formal. No implica, en realidad, ninguna ruptura epistemológica.

Puede verse, así, que lo que lleva a muchos a desprenderse de toda idea de totalidad es que las ideas sistémicas u orgánicas acerca de ella han llegado a ser percibidas o sentidas como una suerte de corsé intelectual, porque fuerzan a homogenizar la experiencia real y, de ese manera, a verla de modo distorsionado. Eso no lleva a negar, desde luego, la existencia posible o probada de totalidades orgánicas o sistémicas. De hecho, hay organismos. Y mecanos cuyas partes se corresponden unas con otras de manera sistémica. Pero toda pretensión de ver de esta manera las estructuras sociales es necesariamente distorsionante.

Desde una perspectiva orgánica o sistémica de la totalidad histórico-social, toda pretensión de manejo de totalidades histórico-sociales, en especial cuando se trata de planificar de ese modo el cambio, no puede dejar de conducir a experiencias que han dado en llamarse, no por acaso, totalitarias. Esto es, reproducen a escala histórica el lecho de Procusto. Al mismo tiempo, sin embargo, puesto que no es inevitable que toda idea de totalidad sea sistémica, orgánica o mecánica, la simple negación de toda idea de totalidad en el conocimiento histórico-social no puede dejar de estar asociada a la negación de la realidad del poder a escala social. En realidad, desoculta el sesgo ideológico que la vincula al poder vigente.

La cuestión de la clasificación social

Desde los años ochenta, en medio de la crisis mundial del poder capitalista, se hizo más pronunciada la derrota ya tendencialmente visible de los regímenes del despotismo burocrático, rival del capitalismo privado; de los procesos de democratización de las sociedades y Estados capitalistas de la «periferia», y también de los movimientos de los trabajadores orientados a la destrucción del capitalismo. Ese contexto facilitó la salida a la luz de las corrientes, hasta ese momento más bien subterráneas, que dentro del materialismo histórico comenzaban a sentir cierto malestar con su concepción heredada acerca de las clases sociales[13]. El pronto resultado fue,

---

[13] El debate sobre el problema de las clases sociales está ya muy cargado de años, aunque se hizo más intenso después de la Segunda Guerra Mundial. Para una incisiva revisión véase Tomich, 1997. Sin embargo, probablemente fue la conocida polémica de Ellen Meiskins Wood, 1986, frente a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, 1985, lo que dio cuenta del momento de mayor flexión climática de la

como ocurre con frecuencia, que el niño fue arrojado junto con el agua sucia y las clases sociales se eclipsaron en el escenario intelectual y político. Es obvio que ese resultado fue parte de la derrota mundial de los regímenes y movimientos que disputaban la hegemonía mundial a los centros hegemónicos del capitalismo o se enfrentaban al capitalismo. Y facilitó la imposición del discurso neoliberal del capitalismo como una suerte de sentido común universal, que desde entonces hasta hace muy poco se hizo no sólo dominante sino virtualmente único[14]. Es menos obvio, sin embargo, si fue única o principalmente para poder pasarse con comodidad al campo adversario el que muchos habituales de los predios del materialismo histórico se despojaran, después de la derrota, de una de sus armas predilectas.

Aunque ésa es la acusación oída con más frecuencia, no es probable que sea la mejor encaminada. Es más probable que con la cuestión de las clases sociales, entre los cultores o seguidores del materialismo histórico, hubiera estado ocurriendo algo equivalente a las ideas orgánica o sistémica acerca de la totalidad: las derrotas y, sobre todo, las decepciones en su propio campo político –el «socialismo realmente existente»– hacían cada vez más problemático el uso productivo, en el campo del conocimiento, de la versión del materialismo histórico sobre las clases sociales.

Esa versión había logrado convertir una categoría histórica en una categoría estática, en los aptos términos de E. P. Thompson (1963), y en amplia medida ése era el producto que, según la descripción de Parkin (1979), a fines de los setenta, se «fabricaba» y «mercadeaba» en muchas universidades de Europa y Estados Unidos. Y puesto que para una amplia mayoría, dicha versión era la única legitimada como correcta, el respectivo concepto de clases sociales comenzó a ser sentido también como un corsé intelectual.

Los esfuerzos para hacer más llevadero ese corsé, si bien no muy numerosos, ganaron amplia audiencia en los setenta. Piénsese, por ejemplo, en la resonancia de la obra de Nicos Poulantzas, en una vereda, o la de Erik Olin Wright, en la de enfrente. Esfuerzos de crítica mucho más fecunda, menos numerosos, con menos audiencia inmediata, como los de E. P. Thompson, desafortunadamente no llevaron hasta una entera propuesta alternativa[15].

---

atmósfera intelectual del llamado «marxismo occidental» respecto de la cuestión de las clases sociales. Desde entonces, se extendió rápidamente el desuso del concepto, como ha ocurrido con casi todos los problemas teóricos centrales del debate precedente. Fueron simplemente sacados del debate, y las ideas y conceptos en juego entraron en desuso. Su regreso comienza, más bien rápidamente, con la crisis de hegemonía global, arrastrada por los apetitos predatorios del capital financiero y el desprestigio mundial del neoliberalismo.

[14] «Pensamiento único» es el nombre acuñado y reiteradamente usado por Ignacio Ramonet en las páginas de *Le Monde Diplomatique,* que él dirige.

[15] Sobre estos autores véanse especialmente Poulantzas, 1968 y Wright, 1978 y 1985.

¿De dónde proceden las dificultades con la teoría de las clases sociales del materialismo histórico? El rastro más nítido conduce a una historia con tres estancias distintas. Primera, la constitución del materialismo histórico a fines del siglo XIX como un producto de la hibridación marxopositivista, en el Engels tardío y en los teóricos de la socialdemocracia europea, alemana en especial, con amplias y duraderas reverberaciones entre los socialistas de todo el mundo. Segunda, la canonización de la versión llamada marxismo-leninismo, impuesta por el despotismo burocrático establecido bajo el estalinismo desde mediados de los años veinte. Finalmente, la nueva hibridación de ese materialismo histórico con el estructuralismo, francés especialmente, después de la Segunda Guerra Mundial[16].

El materialismo histórico, respecto de la cuestión de las clases sociales, así como en otras áreas respecto de la herencia teórica de Marx, no es, exactamente, una ruptura, sino una continuidad parcial y distorsionada. Ese legado intelectual es reconocidamente heterogéneo y lo es aún más su tramo final, producido, precisamente, cuando Marx puso en cuestión los núcleos eurocentristas de su pensamiento, desafortunadamente sin lograr encontrar una resolución eficaz a los problemas epistémicos y teóricos implicados. Admite, pues, heterogéneas lecturas. Pero el materialismo histórico, sobre todo en su versión marxista-leninista, pretendió, no sin éxito, hacerlo pasar como una obra sistemáticamente homogénea e imponer su propia lectura a fin de ser admitido como el único legítimo heredero.

Es sabido que Marx dijo expresamente que no era el descubridor de las clases sociales ni de sus luchas, pues antes lo habían hecho los historiadores y economistas burgueses (Marx, 1974, pp. 71-74). Pero, aunque él, curiosamente, no la menciona[17], no hay duda alguna de que fue en la obra de Claude Henri de Saint-Simon y de los saintsimonianos donde fueron formulados por primera vez, mucho antes de Marx, en

---

16 Acerca del marxopositivismo véase Shanin, 1984. De la avasalladora influencia del estructuralismo francés en el materialismo histórico después de la Segunda Guerra Mundial, la obra de Althusser y de los althusserianos es una convincente y conocida demostración. Y de lo devastadora que llegó a ser entre algunos de ellos, seguramente un notorio ejemplo es la obra de Hindess y Hirst, 1975.

17 No se puede pasar por alto la intrigante ausencia en Marx de casi toda mención del pensamiento saintsimoniano, en especial de la *Exposition de la Doctrine*, tanto mayor por el hecho de que usó todos los conceptos básicos y la terminología de esas obras: la lista de clases sociales antagónicas que encabeza el capítulo I del *Manifiesto* ya está íntegra en la *Exposition* –amos y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos–, así como clase obrera, trabajadores asalariados, proletarios. Además, no tiene que forzarse nada la *Exposition* para encontrar que la perspectiva entera de la relación entre clases sociales e historia, y entre la explotación de la clase obrera o proletariado y la revolución para poner punto final a todas las formas de explotación, está ya formulada allí antes de reaparecer para la posteridad como las claves de la teoría revolucionaria del materialismo histórico. En ese sentido, el reconocimiento hecho por Engels –*Del socialismo utópico al socialismo científico*– de la «genial perspicacia» de Saint-Simon, mientras lo ubica entre los «socialistas utópicos», es tardío e interesado.

el mero comienzo del siglo XIX, los elementos básicos de lo que un siglo después será conocido como la teoría de las clases sociales del materialismo histórico; en particular en la famosa *Exposition de la Doctrine*, publicada en 1828 por la llamada izquierda saintsimoniana, de extendida influencia en el debate social y político durante buena parte del siglo XIX. Vale la pena recordar uno de sus notables pasajes:

> La explotación del hombre por el hombre que habíamos demostrado en el pasado bajo su forma más directa, la más grosera, la esclavitud, se continúa en muy alto grado en las relaciones entre propietarios y trabajadores, entre patronos y asalariados; se está lejos, sin duda, con la condición en que estas clases se presentan hoy en día, de aquella en que se encontraban en el pasado amos y esclavos, patricios y plebeyos, siervos y señores. Pareciera inclusive, a primera vista, que no podría hacerse entre ellas ninguna comparación. No obstante, debe reconocerse que los unos no son más que la prolongación de los otros. La relación del patrón con el asalariado es la última transformación que ha sufrido la esclavitud. Si la explotación del hombre por el hombre no tiene más ese carácter brutal que revestía en la Antigüedad; si ella no se ofrece más a nuestros ojos sino bajo una forma suavizada, no es por eso menos real. El obrero no es como el esclavo, una propiedad directa de su patrón; su condición todo el tiempo precaria está fijada siempre por una transacción entre ellos: ¿pero esa transacción es libre por parte del obrero? No lo es, puesto que está obligado a aceptar bajo pena de vida, reducido como está a esperar su comida de cada día nada más que de su trabajo de la víspera.

El texto prosigue poco después diciendo:

> Las ventajas de cada posición social se transmiten hereditariamente; los economistas han tenido que constatar uno de los aspectos de este hecho, la herencia de la miseria, al reconocer la existencia en la sociedad de una clase de «proletarios». Hoy día, la masa entera de trabajadores es explotada por los hombres cuya propiedad utilizan. Los jefes de industria sufren ellos mismos esta explotación en sus relaciones con los propietarios, pero en un grado incomparablemente más débil: a su turno ellos participan de la explotación que recae con todo su peso sobre la clase obrera, es decir, sobre la inmensa mayoría de los trabajadores[18].

---

[18] La *Doctrine de Saint-Simon* (1924), conocida como la *Exposition de la Doctrine*, fue publicada por Bazard y Enfantin –el llamado papa saintsimoniano– antes de que sus frustraciones con la Iglesia saintsimoniana los llevaran a dedicarse a las grandes construcciones y a Enfantin a montar las bases del sistema bancario francés. Acerca del pensamiento de Saint-Simon y los saintsimonianos, véase Quijano, 1964a. Otro texto de esa misma época en el cual ya está formulada la idea de clases sociales, es *L'Union Ouvrière*, de Flora Tristán, la franco-peruana que, después de su frustrante estadía en el Perú de comienzos del siglo XIX, se convirtió en agitadora y organizadora de los trabajadores franceses.

Las tensiones que origina la división en clases de la sociedad, dicen los autores, sólo podrán saldarse con una revolución inevitable que pondrá término a todas las formas de la explotación del hombre por el hombre.

Es sin duda notable, y no puede ser negado, que en esos párrafos esté ya contenido virtualmente todo el registro de ideas que serán incorporadas a la teoría de las clases sociales del materialismo histórico. Entre las principales: (1) la idea de sociedad en tanto que una totalidad orgánica, desde Saint-Simon, eje ordenador de toda una perspectiva de conocimiento histórico-social y de la cual el materialismo histórico será la principal expresión; (2) el concepto mismo de clases sociales, referido a franjas de población homogenizadas por sus respectivos lugares y roles en las relaciones de producción de la sociedad; (3) la explotación del trabajo y el control de la propiedad de los recursos de producción como el fundamento de la división de la sociedad en clases sociales –en Marx formarán más tarde parte del concepto de relaciones de producción; (4) la nomenclatura de las clases sociales acuñada desde ese postulado, amos y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, industriales y obreros; (5) la perspectiva evolucionista, unidireccional, de la historia como sucesión de tales sociedades de clase, que en el materialismo histórico serán conocidas como «modos de producción»; (6) la relación entre las clases sociales y la revolución final contra toda explotación, no mucho después llamada revolución «socialista».

No se agotan allí las notables coincidencias con el materialismo histórico respecto de la cuestión de las clases sociales. Para un texto escrito después de 300 años de historia del capitalismo mundial eurocentrado y colonial/moderno, no puede dejar de ser llamativa su ceguera absoluta respecto de: (1) la coexistencia y la asociación, bajo el capitalismo, de todas las formas de explotación/dominación del trabajo; (2) que, en consecuencia, incluso reduciendo las clases sociales solamente a las relaciones de explotación/dominación en torno del trabajo, en el mundo del capitalismo no existían solamente las clases sociales de «industriales», de un lado, y de «obreros» o «proletarios», del otro, sino también las de «esclavos», «siervos», y «plebeyos», «campesinos libres»; (3) sobre el hecho de que las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial de «europeos» o «blancos» e «indios», «negros», «amarillos» y «mestizos», implicaban profundas relaciones de poder que, además, en aquel periodo estaban tan estrechamente ligadas a las formas de explotación del trabajo, que parecían «naturalmente» asociadas entre sí; (4) que, en consecuencia, la relación capital-salario no era el único eje de poder, ni siquiera en la economía; (5) que había otros ejes de poder que existían y actuaban en ámbitos que no eran solamente económicos, como la «raza», el género y la edad; (6) que, en consecuencia, la distribución del poder entre la población de una sociedad no provenía exclusivamente de las relaciones en torno al control del trabajo, ni se reducía a ellas.

El movimiento de la indagación de Marx sobre las clases sociales no fue probablemente ajeno al debate de los saintsimonianos. Pero, junto con sus similitudes, tiene también notables diferencias que aquí apenas es pertinente señalar.

En primer término, Marx se mantuvo, es verdad, hasta casi el final de su trabajo, dentro de la misma perspectiva saintsimoniana, eurocéntrica, de una secuencia histórica unilineal y unidireccional de sociedades de clase. Sin embargo, como se sabe bien ahora, al irse familiarizando con las investigaciones históricas y con el debate político de los «populistas» rusos, se dio cuenta de que esa unidireccionalidad y unilinearidad dejaba fuera de la historia otras decisivas experiencias históricas. Llegó así a ser consciente del eurocentrismo de su perspectiva histórica. Pero no llegó a dar el salto epistemológico correspondiente. El materialismo histórico posterior eligió condenar y omitir ese tramo de la indagación de Marx y se aferró dogmáticamente a lo más eurocentrista de su herencia (Shanin, 1984).

Es cierto, por otra parte, como todo el mundo advierte, que hay una distinción perceptible entre su visión de las relaciones de clase, implicadas en su teoría sobre el capital, y la que subyace a sus estudios históricos. En esa teoría, el capital es una relación social específica de producción, cuyos dos términos fundamentales son los capitalistas y los obreros. Los primeros son quienes controlan esa relación y, en tal calidad, son «funcionarios» del capital. Son los dominantes de esa relación, pero lo hacen en su propio y privado beneficio. En este sentido, son explotadores de los obreros. Desde ese punto de vista, ambos términos son las clases sociales fundamentales de *El capital*.

De otro lado, sin embargo, y sobre todo en su análisis de la coyuntura francesa, especialmente en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* da cuenta de varias clases sociales que, según las condiciones del conflicto político-social, emergen, se consolidan o se retiran de escena: burguesía comercial, burguesía industrial, proletariado, grandes terratenientes, oligarquía financiera, pequeña burguesía, clase media, lumpenproletariado, gran burocracia. Asimismo, en *Teorías de la plusvalía*, advierte que Ricardo olvida enfatizar el constante crecimiento de las clases medias[19].

El materialismo histórico posterior, en especial en su versión marxista-leninista, ha manejado esas diferencias en la indagación marxiana por medio de tres propuestas. La primera es que las diferencias se deben al nivel de abstracción teórica en *El capital* e histórico-coyuntural en *El 18 Brumario*. La segunda es que esas diferencias son además transitorias, pues en el desenvolvimiento del capital la sociedad tenderá, de todos modos, a polarizarse en las dos clases sociales fundamentales[20]. La tercera

---

[19] *Apud* Nicolaus, 1967.

[20] No es otro, obviamente, el sentido de la polémica obra de Lenin contra los «populistas» rusos *El desarrollo del capitalismo en Rusia,* pero también el de algunos sociólogos de la «sociedad industrial», en particular Dahrendorf, 1959.

es que la teoría de *El capital* implica que se trata de una relación social estructurada independientemente de la voluntad y de la conciencia de las gentes y que, en consecuencia, éstas se encuentran distribuidas en ella de manera necesaria e inevitable por una legalidad histórica que las sobrepasa. En esa visión, las clases sociales son presentadas como estructuras dadas por la naturaleza de la relación social; sus ocupantes son portadores de sus determinaciones y, por lo tanto, sus comportamientos deberían expresar dichas determinaciones estructurales[21].

La primera propuesta tiene confirmación en las propias palabras de Marx. Así, ya en el famoso e inconcluso capítulo sobre las clases, del volumen III de *El capital*, Marx sostiene lo siguiente:

> Los propietarios de simple fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los propietarios de tierras, cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, la ganancia y la renta del suelo, es decir, los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes, forman las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el régimen capitalista de producción.

Sin embargo, comprueba que ni siquiera en Inglaterra, no obstante ser la más desarrollada y «clásica» de las modernas sociedades capitalistas, «se presenta en toda su pureza esta división de la sociedad en clases», ya que clases medias y estratos intermedios no dejan que sean nítidas las líneas de separación entre las clases. Pero inmediatamente advierte que eso será depurado por el desenvolvimiento de la ley del desarrollo capitalista que lleva continuamente a la polarización entre las clases fundamentales (Marx, 1966, pp. 607ss.).

Con *El 18 Brumario*, sin embargo, ocurre un doble desplazamiento de problemática y de perspectiva, que no se puede explicar solamente porque se trate de un análisis histórico coyuntural. En el movimiento de la reflexión marxiana, están implícitas, de una parte, la idea de que en la sociedad francesa de ese tiempo no existe sólo el salario, sino varias y diversas otras formas de explotación del trabajo, todas articuladas en torno al dominio del capital y en su beneficio. De algún modo, eso preludia la diferenciación entre capital –relación entre capital y salario– y capitalismo –relaciones heterogéneas entre capital y todas las demás formas de trabajo–, que confronta anticipadamente a la teoría de la articulación de modos de producción, producida más tarde por el materialismo histórico; de otra parte, la idea según la cual las clases se forman, se desintegran o se consolidan, parcial y temporalmente o de modo definido y permanente, según el curso de las luchas concretas de las gentes

---

[21] La que fue durante más de medio siglo considerada como la más autoritaria de tales propuestas es la de Lenin, en la conocida *Una gran iniciativa*, en Marx y Engels, *Marxismo*, Editorial Progreso, Moscú.

concretas disputando el control de cada ámbito del poder. No son estructuras, ni categorías, anteriores a tales conflictos.

Esa línea de reflexión de Marx también está presente en *El capital*, a pesar de todas sus conocidas ambigüedades. Por eso, la tercera propuesta establece una diferencia básica entre la perspectiva marxiana y la del materialismo histórico. Mientras que en éste las clases sociales son ocupantes de una suerte de nichos estructurales donde son ubicadas y distribuidas las gentes por las relaciones de producción, en Marx se trata de un proceso histórico concreto de clasificación de las gentes. Esto es, un proceso de luchas en que unos logran someter a otros en la disputa por el control del trabajo y de los recursos de producción. En otros términos, las relaciones de producción no son externas, ni anteriores, a las luchas de las gentes, sino el resultado de las luchas entre las gentes por el control del trabajo y de los recursos de producción, de las victorias de los unos y de las derrotas de otros, como resultado de las cuales se ubican y/o son ubicadas o clasificadas. Ésa es, sin duda, la propuesta teórica implicada en el famoso capítulo sobre la llamada acumulación originaria[22]. De otro modo, la línea de análisis de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* no tendría sentido.

En la línea marxiana, en consecuencia, las clases sociales no son estructuras ni categorías, sino relaciones históricas, históricamente producidas y, en ese específico sentido, históricamente determinadas, aun cuando esa visión está reducida a sólo uno de los ámbitos del poder, el trabajo. En cambio, en el materialismo histórico, tal como lo señala E. P. Thompson, se prolonga la visión «estática», es decir, ahistórica, que asigna a las clases sociales la calidad de estructuras establecidas por relaciones de producción que vienen a la existencia por fuera de la subjetividad y de las acciones de las gentes, es decir, antes de toda historia.

El materialismo histórico ha reconocido, después de la Segunda Guerra Mundial, que en su visión evolucionista y unidireccional de las clases sociales y de las sociedades de clase hay pendientes problemas complicados. En primer lugar, por la reiterada comprobación de que, incluso en los «centros», algunas «clases precapitalistas», el campesinado en particular, no salían ni parecían dispuestas a salir de la escena histórica del «capitalismo», mientras que otras, las clases medias, tendían a crecer conforme el capitalismo se desarrollaba. En segundo lugar, porque no era suficiente la visión dualista del pasaje entre «precapitalismo» y «capitalismo» respecto de las experiencias del «Tercer Mundo», donde configuraciones de poder muy complejas y heterogéneas no corresponden a las secuencias y etapas esperadas en la teoría eurocéntrica del capitalismo. Pero no logró encontrar una salida teórica respaldada en la experiencia histórica y arribó apenas a la propuesta de «articulación de modos de producción», sin abandonar la idea de la secuencia entre ellos. Es decir, tales «articulaciones» no dejan

[22] Véase Marx, 1966, vol. I, cap. XXIV.

de ser coyunturas de la transición entre los modos «precapitalistas» y el «capitalismo»[23]. En otros términos, consisten en la coexistencia –transitoria, por supuesto– del pasado y del presente de su visión histórica.

Al materialismo histórico le es ajena y hostil la idea de que no se trata más de «modos de producción» articulados, sino del capitalismo como estructura mundial de poder dentro del cual, y a su servicio, se articulan todas las formas históricamente conocidas de trabajo, de control y de explotación del trabajo. Pero es así, a pesar de todo, como existe el poder capitalista mundial, colonial/moderno. Y eso es, finalmente, visible para todos a la hora de la globalización.

El concepto de clase: ¿de la «naturaleza» a la «sociedad»?

La idea de «clase» fue introducida en los estudios sobre la «naturaleza» antes que sobre la «sociedad». Fue el «naturalista» sueco, Linneo, el primero en usarla en su famosa «clasificación» botánica del siglo XVIII. Él descubrió que era posible clasificar a las plantas según el número y la disposición de los estambres de las flores, porque éstas tienden a permanecer sin cambios en el curso de la evolución[24].

No pareciera haber sido, y probablemente no fue, básicamente distinta la manera de conocer que llevó, primero a los historiadores franceses del siglo XVIII, y después a los saintsimonianos de las primeras décadas del XIX, a clasificar en «clases» de gentes a la población europea. Para Linneo, las plantas estaban allí, en el «reino vegetal», dadas, y, a partir de algunas de sus características empíricamente diferenciables, se podía «clasificarlas». Los que estudiaban y debatían la sociedad de la Europa centro-nórdica, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, aplicaron la misma perspectiva a las gentes, y encontraron que era posible «clasificar», también a partir de sus más constantes características diferenciables empíricamente, su lugar en la estructura social de riqueza y pobreza, mando y obediencia. Fue un hallazgo saintsimoniano descubrir que la fuente principal de esas diferencias estaba en el control del trabajo y sus productos y de los recursos de la naturaleza empleados en el traba-

---

[23] Esa línea caracterizó las investigaciones y los debates científico-sociales entre los marxistas estructuralistas franceses, sobre todo durante los años setenta –entre otros, Pierre Philippe Rey, Claude Meillassoux–. En inglés, véase la compilación de Harold Wolpe, 1973. En América Latina, una parte de los investigadores optó por una perspectiva diferente, según la cual el capitalismo es una estructura de explotación/dominación donde se articulan todas las formas históricamente conocidas de explotación del trabajo en torno a un eje común: las relaciones capital-salario. Es la línea seguida en mis propios trabajos. Véase, por ejemplo, Quijano, 1964b, 1966, 1969 y 1978.

[24] Carlos Linneo (*Carolus Linnaeus*, en latín, y, en sueco, Carl Von Linné [1707-1778]), fue el primero en elaborar un sistema de clasificación de las plantas desde 1730. Véase Larson, 1971.

jo. Los teóricos del materialismo histórico, desde fines del siglo XIX, no produjeron rupturas o mutaciones decisivas en esa perspectiva de conocimiento

Por supuesto, al transferir el sustantivo *clase* del mundo de la «naturaleza» al de la «sociedad», era indispensable asociarlo con un adjetivo que legitimara ese desplazamiento: la clase deja de ser botánica y se muta en social. Pero dicho desplazamiento fue básicamente semántico. El nuevo adjetivo no podía ser capaz, por sí solo, ni de cortar el cordón umbilical que ataba al recién nacido concepto al vientre naturalista, ni de proporcionarle para su desarrollo una atmósfera epistémica alternativa. En el pensamiento eurocéntrico heredero de la Ilustración continental[25], la sociedad era un organismo, un orden dado y cerrado. Y las clases sociales fueron pensadas como categorías ya dadas en la «sociedad», como ocurría con las clases de plantas en la «naturaleza».

Debe tenerse en cuenta, en relación con esas cuestiones, que otros términos que tienen el mismo común origen naturalista –*estructura, procesos, organismo*–, en el eurocentrismo pasan al conocimiento social con las mismas ataduras cognoscitivas que el término *clase*. La obvia vinculación entre la idea eurocéntrica de las clases sociales con las ideas de estructura como un orden dado en la sociedad y de proceso como algo que tiene lugar en una estructura, y de todas ellas con las idea orgánica y sistémica de totalidad, ilumina con claridad la persistencia en ellas de todas las marcas cognoscitivas de su origen naturalista y, a través de ellas, de su duradera impronta sobre la perspectiva eurocéntrica en el conocimiento histórico-social.

No se podría entender ni explicar de otro modo la idea del materialismo histórico o de los sociólogos de la «sociedad industrial», según la cual las gentes son «portadoras» de las determinaciones estructurales de clase y deben, en consecuencia, actuar según ellas. Sus deseos, preferencias, intenciones, voliciones, decisiones y acciones son configuradas según esas determinaciones y deben responder a ellas.

El problema creado por la inevitable distancia entre ese presupuesto y la subjetividad y la conducta externa de las gentes así «clasificadas», sobre todo entre las «clases» dominadas, encontró en el materialismo histórico una imposible solución: era un problema de la conciencia y ésta sólo podía ser llevada a los explotados por los intelectuales burgueses (Kautsky-Lenin), como el polen es llevado a las plantas por las abejas; o irse elaborando y desarrollando en una progresión orientada hacia una imposible «conciencia posible» (Lukács, 1923)[26].

---

[25] Sobre esta distinción, véase mi texto de 1988, especialmente el capítulo «Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano».

[26] Esta idea tiene un curioso paralelo con la propuesta scheleriana de una relación entre la conducta individual y un reino de «valores», de carácter ahistórico, pero «material», es decir, «real». En Lukács, la «conciencia posible» tiene para la «clase» una función referencial de horizonte de orienta-

Reduccionismo y ahistoricidad en la teoría eurocéntrica de las clases sociales

La impronta naturalista, positivista y marxopositivista de la teoría eurocéntrica de las clases sociales implica también dos cuestiones cruciales: (1) en su origen, la teoría de las clases sociales está pensada exclusivamente sobre la base de la experiencia europea, la cual a su vez está pensada, por supuesto, según la perspectiva eurocéntrica, es decir, distorsionante; (2) por esa misma razón, para los saintsimonianos y para sus herederos del materialismo histórico, las únicas diferencias que son percibidas entre los europeos como realmente significativas –una vez abolidas las jerarquías nobiliarias por la Revolución francesa– se refieren a la riqueza/pobreza y al mando/obediencia. Y esas diferencias remiten, de un lado, al lugar y a los roles de las gentes respecto del control del trabajo y de los recursos que en la naturaleza sirven para trabajar, todo lo cual será a su tiempo nombrado como «relaciones de producción»; de otro, a los lugares y roles de las gentes en el control de la autoridad, ergo del Estado. Las otras diferencias que en la población europea de los siglos XVIII y XIX estaban vinculadas a diferencias de poder, principalmente sexo y edad, en esa perspectiva son «naturales», es decir, forman parte de la clasificación en la «naturaleza».

En otros términos, la teoría eurocéntrica sobre las clases sociales, y no solamente en el materialismo histórico marxopositivista o entre los weberianos o en los descendientes de ambos, sino en el propio Marx, es reduccionista: se refiere única y exclusivamente a uno solo de los ámbitos del poder, el control del trabajo y de sus recursos y productos. Y eso es especialmente notable sobre todo en Marx y sus herederos, pues si bien su propósito formal es estudiar, entender y cambiar o destruir el poder en la sociedad, todas las otras instancias de la existencia social donde se forman relaciones de poder entre las gentes no son consideradas en absoluto, o son consideradas sólo como derivativas de las «relaciones de producción» y determinadas por ellas.

Todo aquello significa que la idea de clases sociales es elaborada en el pensamiento eurocéntrico entre fines del siglo XVIII y fines del XIX, cuando la percepción de la totalidad desde Europa, por entonces el «centro» del mundo capitalista, ya ha sido

---

ción y de ejemplaridad, nunca plenamente logrado en la historia concreta, como en Scheler la tiene el «valor» respecto de la conducta individual. La «consciencia posible» lukacsiana habita, pues, un reino tan ahistórico como los «valores» schelerianos. No es, pues, coincidencia accidental que Max Scheler, no obstante su filiación fenomenológica mientras estaba afanado en esa especulación, apele también a Hegel y a Marx como referencias fundamentales en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berlín,1916).

definitivamente organizada como una dualidad histórica: *Europa* –para el caso, sobre todo Europa central e Inglaterra– y *no Europa*. Y esa dualidad implicaba, además, que mucho de todo lo que era no Europa, aunque existía en el mismo escenario temporal, en realidad correspondía al pasado de un tiempo lineal cuyo punto de llegada era (es), obviamente, Europa.

En no Europa existían en ese mismo momento, siglo XIX, todas las formas no salariales del trabajo. Pero, desde el saintsimonismo hasta hoy, en el eurocentrismo son el pasado «precapitalista» o «preindustrial». Es decir, esas clases sociales son «precapitalistas» o no existen. En no Europa habían sido impuestas identidades «raciales» no europeas o «no blancas»; pero ellas, como la edad o el género entre los «europeos», corresponden a diferencias «naturales» de poder entre «europeos» y «no europeos». En Europa están en formación, o ya están formadas, las instituciones «modernas» de autoridad: los «Estados-nación modernos» y sus respectivas «identidades»; en no Europa sólo son percibidas las tribus y las etnias, el pasado «premoderno»; ellas serán reemplazadas en algún futuro por Estados-nación como en Europa. Europa es civilizada; no Europa es primitiva. El sujeto racional es europeo; no Europa es objeto de conocimiento. Como corresponde, la ciencia que estudiaría a los europeos se llamará «sociología»; la que estudiaría a los no europeos se llamará «etnografía».

¿Teoría de las clases sociales o teoría de la clasificación social?

A esta altura del debate, no es, pues, suficiente mantenerse en los conocidos parámetros, porque eso no agota la cuestión, ni resuelve los problemas planteados en el conocimiento y en la acción. Limitarse a insistir que es necesario historizar la cuestión de las clases sociales, es decir, referirla a la historia concreta de gentes concretas, en lugar de mantener una visión «estática» o ahistórica de las clases sociales, o poner a Weber en lugar de Marx, o explorar sus entrecruzamientos viables, como suele hacerse en la sociología escolar, ya es inconducente. En cualquiera de esas opciones, y en todas juntas, se trata sólo de clasificar a las gentes por algunas de sus características diferenciales dadas y no hay realmente nada fundamental que ganar si son tales o cuales las características que se escogen, o deben ser escogidas, para que la operación clasificatoria resulte menos «ideológica» y más «objetiva».

Con la clasificación de los elementos de la «naturaleza», lo que importaba era, como correspondía a la racionalidad cartesiana, descubrir las «propiedades» que «definen», es decir, distinguen y al mismo tiempo emparentan a determinados «objetos» entre sí, o los distinguen individualmente y muestran su género próximo y su diferencia específica. Pero con la cuestión de las clases sociales, lo que realmente

está en juego, y lo estuvo desde el comienzo en el propósito de quienes introdujeron la idea, es algo radicalmente distinto: la cuestión del poder en la sociedad. Y el problema es que ninguna de aquellas opciones, ni juntas ni por separado, son aptas para permitir aprehender e indagar la constitución histórica del poder, y mucho menos la del poder capitalista, mundial y colonial/moderno.

Por todo eso, es pertinente salir de la eurocéntrica teoría de las clases sociales y avanzar hacia una teoría histórica de la clasificación social. El concepto de «clasificación social» en esta propuesta se refiere a los procesos de largo plazo, en los cuales las gentes disputan por el control de los ámbitos básicos de existencia social, y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder centrado en relaciones de explotación/dominación/conflicto entre la población de una sociedad y una historia determinadas.

Fue ya señalado que el poder, en este enfoque, es una malla de relaciones de explotación/dominación/conflicto que se configuran entre las gentes en la disputa por el control del trabajo, de la «naturaleza», del sexo, de la subjetividad y de la autoridad. Por lo tanto, el poder no se reduce a las «relaciones de producción» ni al «orden y autoridad», separados o juntos. Y la clasificación social se refiere a los lugares y a los roles de las gentes en el control del trabajo, sus recursos –incluidos los de la «naturaleza»– y sus productos; del sexo y sus productos; de la subjetividad y sus productos –ante todo el imaginario y el conocimiento–, y de la autoridad, sus recursos y sus productos.

En ese sentido específico, toda posible teoría de la clasificación social de las gentes requiere, necesariamente, indagar por la historia, las condiciones y las determinaciones de una dada distribución de relaciones de poder en una sociedad.

Porque es esa distribución del poder entre las gentes de una sociedad lo que las *clasifica socialmente*, determina sus recíprocas relaciones y genera sus diferencias sociales, ya que sus características empíricamente observables y diferenciables son resultados de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas. Se puede partir de éstas para un primer momento y un primer nivel de aprehensión de las relaciones de poder, pero no tiene sentido hacer residir en ellas la naturaleza de su lugar en la sociedad; es decir, su *clase social*.

La heterogeneidad de la clasificación social

Desde la inserción de América en el capitalismo mundial, colonial/moderno, las gentes se clasifican y son clasificadas según tres líneas diferentes pero articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder: trabajo, raza y género. La edad no llega a ser insertada de modo equivalente en las relaciones sociales de

poder, pero sí en determinados ámbitos del poder; y en torno a dos ejes centrales: el control de la producción de recursos de sobrevivencia social y el control de la reproducción biológica de la especie. El primero implica el control de la fuerza de trabajo, de los recursos y productos del trabajo, lo que incluye los recursos «naturales», y se institucionaliza como «propiedad». El segundo implica el control del sexo y de sus productos –placer y descendencia–, en función de la «propiedad». La «raza» fue incorporada en el capitalismo eurocentrado en función de ambos ejes. Y el control de la autoridad se organiza para garantizar las relaciones de poder así configuradas.

En esa perspectiva, las «clases sociales» resultantes son heterogéneas, discontinuas, conflictivas. Y están articuladas también de modo heterogéneo, discontinuo y conflictivo. La colonialidad del poder es el eje que las articula en una estructura común de poder, como podrá ser mostrado más adelante.

En tanto que todos los elementos que concurren a la constitución de un patrón de poder son de origen, forma y carácter discontinuos, heterogéneos, contradictorios y conflictivos en el espacio y en el tiempo, es decir, cambian o pueden cambiar en cada una de esas instancias en función de sus cambiantes relaciones con cada uno de los otros, las relaciones de poder no son, no pueden ser, una suerte de nichos estructurales preexistentes, en los que las gentes son distribuidas y de los cuales asumen tales o cuales características y se comportan o deben comportarse acordemente.

El modo en que las gentes llegan a ocupar total o parcialmente, transitoria o establemente, un lugar y un papel respecto del control de las instancias centrales del poder, es conflictivo. Es decir, consiste en una disputa, violenta o no, en derrotas y en victorias, en resistencias y en avances y en retrocesos. Ocurre en términos individuales y/o colectivos, con lealtades y traiciones, persistencias y deserciones. Y puesto que toda estructura de relaciones es una articulación de discontinuos, heterogéneos y conflictivos ámbitos y dimensiones, los lugares y los papeles no necesariamente tienen o pueden tener las mismas ubicaciones y relaciones en cada ámbito de la existencia social, o en cada momento del respectivo espacio/tiempo. Esto es, las gentes pueden tener, por ejemplo, un lugar y un papel respecto del control del trabajo y otro bien diferente y hasta opuesto respecto del control del sexo o de la subjetividad, o en las instituciones de autoridad, y no siempre los mismos en el curso del tiempo.

Desde ese punto de vista, la idea eurocéntrica de que las gentes que, en un momento dado de un patrón de poder, ocupan ciertos lugares y ejercen ciertos roles, constituyan por esos solos factores una comunidad o un sujeto histórico, apunta en una dirección históricamente inconducente. Semejante idea sólo sería admisible si fuera posible admitir también que tales gentes ocupan lugares y cumplen papeles simétricamente consistentes entre sí en cada una de las instancias centrales del poder.

La distribución de las gentes en las relaciones de poder tiene, en consecuencia, el carácter de procesos de clasificación, desclasificación y reclasificación social de una población, es decir, el carácter de aquélla articulada dentro de un patrón social de poder de larga duración. No se trata aquí solamente del hecho de que las gentes cambian y pueden cambiar su lugar y sus papeles en un patrón de poder, sino de que dicho patrón, como tal, está siempre en cuestión, puesto que las gentes están disputando todo el tiempo, y los recursos, razones y necesidades de esos conflictos nunca son los mismos en cada momento de una larga historia. En otros términos, el poder está siempre en estado de conflicto y en procesos de distribución y de redistribución. Sus periodos históricos pueden ser distinguidos, precisamente, en relación a tales procesos.

La producción del sujeto colectivo

Dejo para otro momento el debate más detenido sobre la cuestión del «sujeto histórico» que ha sido puesto en la mesa por las corrientes posmodernistas. Por ahora, apenas creo necesario indicar, de un lado, mi escepticismo respecto de la noción de «sujeto histórico» porque remite, quizá inevitablemente, a la herencia hegeliana, no del todo «invertida» en el materialismo histórico. Esto es, a una cierta mirada teleológica de la historia y a un «sujeto» orgánico o sistémico portador del movimiento respectivo, orientado en una dirección ya determinada. Tal «sujeto» sólo puede existir, en todo caso, no como histórico sino, bien al contrario, como metafísico.

De otro lado, sin embargo, la simple negación de toda posibilidad de subjetivación de un conjunto de gentes, de su constitución como sujeto colectivo bajo ciertas condiciones y durante un cierto tiempo, va directamente contra la experiencia histórica, si no admite que lo que puede llamarse «sujeto», no sólo colectivo sino inclusive individual, está siempre constituido por elementos heterogéneos y discontinuos, y que llega a ser una unidad sólo cuando esos elementos se articulan en torno a un eje específico, bajo condiciones concretas, respecto de necesidades concretas y de modo transitorio.

De una propuesta alternativa al eurocentrismo no se desprende, en consecuencia, que una población afectada en un momento y una forma del proceso de clasificación social no llegue a tener los rasgos de un grupo real, de una comunidad y de un sujeto social. Pero tales rasgos sólo se constituyen como parte y resultado de una historia de conflictos, de un patrón de memoria asociado a esa historia, que es percibido como una identidad, y que produce una voluntad y una decisión de trenzar las heterogéneas y discontinuas experiencias particulares en una articulación subjetiva colectiva, que se constituye en un elemento de las relaciones reales materiales.

Las luchas colectivas de sectores de trabajadores que llegan a organizarse en sindicatos, en partidos políticos, las de identidades llamadas «nacionales» y/o «étnicas», las de comunidades, inclusive, mucho más amplias que se agrupan como identidades religiosas, y que son perdurables por largos plazos, son ejemplos históricos de tales procesos de subjetivación de amplias y heterogéneas poblaciones, que son incluso discontinuos en el tiempo y en el espacio; muy notablemente, aquellas identidades que han llegado a constituirse en los últimos 500 años, precisamente, en torno a las «razas»[27].

Sin embargo, no todos los procesos de subjetivación social o de constitución de sujetos colectivos pueden ser reconocidos como procesos de clasificación social. En algunos casos, se trata de un problema de formación de identidades, de un proceso identitario que no pone en cuestión para nada esas instancias de poder social. Desde nuestra perspectiva, sólo los procesos de subjetivación, cuyo sentido es el *conflicto en torno de la explotación/dominación*, constituyen procesos de clasificación social.

En el capitalismo mundial, el trabajo, la «raza» y el «género» son las tres instancias centrales respecto de las cuales se ordenan las relaciones de explotación/dominación/conflicto. Ergo los procesos de clasificación social consistirán, de todos modos, en procesos donde esas tres instancias se asocian o se disocian respecto del complejo explotación/dominación/conflicto. De las tres instancias, es el trabajo, esto es, la explotación/dominación, lo que se ubica como el ámbito central y permanente. La dominación hace posible la explotación y no se la encuentra sino muy raramente actuando por separado. Las otras instancias son, ante todo, instancias de dominación, ya que la explotación sexual específicamente es discontinua. Esto es, mientras que la relación de explotación/dominación entre capital-trabajo es continua, el mismo tipo de relación varón-mujer no ocurre en todos los casos ni en todas las circunstancias; no es, pues, continua. Asimismo, en la relación entre «razas» se trata, ante todo, de dominación. En fin, la articulación entre instancias de explotación y de dominación es heterogénea y discontinua. Y, por lo mismo, la clasificación social como un proceso en el cual las tres instancias están asociadas/disociadas, tiene también, necesariamente, esas características.

Una idea, que originalmente fue propuesta con claro carácter histórico por Marx, fue posteriormente mistificada en el materialismo histórico: el *interés de clase*. En la medida en que la idea de clase se hizo reduccionista y se ahistorizó, el interés de clase en el capitalismo fue reducido a la relación entre capital y salario. Los intereses de los demás trabajadores fueron siempre vistos como secundarios y sus-

---

[27] Hay una cuestión mayor por indagar sistemáticamente en esa experiencia histórica: que los ejes de articulación que llevan a poblaciones heterogéneas y discontinuas a identificarse diferencialmente de otras de modo muy intenso y muy prolongado tienen carácter mítico-social: religioso, nacional, étnico, racial.

ceptibles de ser subordinados a los de los asalariados obreros, en particular de la llamada clase obrera industrial[28].

¿Qué ocurre, sin embargo, si se asume, como es imperativo hoy, que el capitalismo articula y explota a los trabajadores bajo todas las formas de trabajo y que los mecanismos de dominación usados para ese efecto –«raza» y «género»– son usados diferenciadamente en ese heterogéneo universo de trabajadores? En primer término, el concepto de «interés de clase» requiere ser también pensado en términos de su heterogeneidad histórico-estructural. A continuación, es necesario establecer, en cada momento y en cada contexto específico, el eje común de relación de explotación/dominación/conflicto entre todos los trabajadores sometidos a todas las formas de trabajo y a todas las formas de dominación, con el capital y sus funcionarios.

Por esas razones, acerca de la clasificación social o procesos de subjetivación social frente a la explotación/dominación, la cuestión central es la determinación de las condiciones históricas específicas respecto de las cuales es posible percibir los modos, los niveles y los límites de la asociación de las gentes implicadas en esas tres instancias –trabajo, «género» y «raza»– en un periodo y en un contexto específicos.

De todos modos, ningún proceso de clasificación social, de subjetivación de las gentes frente al capitalismo, podrá ser suficientemente seguro para reproducirse y sostenerse por el periodo necesario para llevar a las víctimas de la explotación/dominación capitalista a su liberación, si, desde la perspectiva inmediata de las gentes concretas implicadas, esas tres instancias son percibidas y manejadas de modo separado o, peor, en conflicto. No por acaso, mantener, acentuar y exasperar entre los explotados/dominados la percepción de esas diferenciadas situaciones, en relación al trabajo, a la «raza» y al «género», ha sido y es un medio extremamente eficaz de los capitalistas para mantener el control del poder. La colonialidad del poder ha tenido en esta historia el papel central.

Colonialidad del poder y clasificación social

En la historia conocida antes del capitalismo mundial se puede verificar que, en las relaciones de poder, ciertos atributos de la especie han desempeñado un papel principal en la clasificación social de las gentes: sexo, edad y fuerza de trabajo son sin duda los más antiguos. Desde la conquista de América se añadió el fenotipo.

[28] No es ocioso mencionar aquí que ya en el *Manifiesto comunista* está explícitamente establecido que el «fantasma del comunismo» recorre Europa, y no el resto del mundo, y que la liberación del proletariado depende de la acción unida de «por lo menos los países más civilizados»; en otros términos, entonces europeos «occidentales» y «blancos». Véase al respecto Quijano, 1999.

El sexo y la edad son atributos biológicos diferenciales, aunque su lugar en las relaciones de explotación/dominación/conflicto está asociado a la elaboración de dichos atributos como categorías sociales. En cambio, la fuerza de trabajo y el fenotipo no son atributos biológicos diferenciales. El color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona, y ciertamente menos aún en sus capacidades históricas. Y, del mismo modo, ser trabajador «manual» o «intelectual» no tiene relación con la estructura biológica. En otros términos, el papel que cada uno de esos elementos desempeña en la clasificación social, esto es, en la distribución del poder, no tiene nada que ver con la biología, ni con la «naturaleza». Tal papel es el resultado de las disputas por el control de los ámbitos sociales. Por lo mismo, la «naturalización» de las categorías sociales que dan cuenta del lugar de esos elementos en el poder es un desnudo producto histórico-social.

El hecho de que las categorías que identifican lugares y papeles en las relaciones de poder, tengan la pretensión de ser simplemente nombres de fenómenos «naturales», tengan o no alguna referencia real en la «naturaleza», es una indicación muy eficaz de que el poder, todo poder, requiere ese mecanismo subjetivo para su reproducción. Y es interesante preguntarse por qué.

Mientras la producción social de la categoría «género», a partir del sexo, es sin duda la más antigua en la historia social, la producción de la categoría «raza», a partir del fenotipo, es relativamente reciente y su plena incorporación a la clasificación de las gentes en las relaciones de poder tiene apenas 500 años: comienza con América y la mundialización del patrón de poder capitalista[29].

Las diferencias fenotípicas entre vencedores y vencidos han sido usadas como justificación de la producción de la categoría «raza», aunque se trata, ante todo, de una elaboración de las relaciones de dominación como tales[30]. La importancia y la

---

[29] Llevaría a otra parte discutir aquí extensa y específicamente la cuestión racial. Remito a mi estudio *Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas*, de 1992. La literatura de este debate no cesa de crecer. Quizá la más útil entre las publicaciones recientes es la de Marks, 1995. Entre las menos recientes, la compilación de Mack, 1963. Ciertas almas piadosas quisieran la igualdad entre las «razas», pero juran que éstas son realmente existentes. Así, virtualmente en todas las universidades de Estados Unidos hay cátedras sobre «Race and Ethnicity», y el servicio de Migraciones tiene una prolija clasificación «racista/etnicista», basada en los rasgos fenotípicos –color sobre todo–, aunque el Gobierno federal haya sido obligado a admitir la «igualdad racial». Casi todos los indígenas de otros países que estudiaron en esas universidades y pasaron por ese servicio de Migraciones, regresan a sus países convertidos a la religión del «color consciousness» y proclaman la realidad de la «raza».

[30] Para una perspectiva distinta, véase el capítulo de Nilma Gomes en este volumen.

significación de la producción de esta categoría para el patrón mundial de poder capitalista eurocéntrico y colonial/moderno difícilmente podría ser exagerada: la atribución de las nuevas identidades sociales resultantes y su distribución en las relaciones del poder mundial capitalista se estableció y se reprodujo como la forma básica de la clasificación social universal del capitalismo mundial y como el fundamento de las nuevas identidades geoculturales y de sus relaciones de poder en el mundo. Y, asimismo, llegó a ser el trasfondo de la producción de las nuevas relaciones intersubjetivas de dominación y de una perspectiva de conocimiento mundialmente impuesta como la única racional.

La «racialización» de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geoculturales fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. Es decir, de su colonialidad. Se convirtió, así, en el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/moderno, y penetró cada una de las áreas de la existencia social del patrón de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno.

Hace falta estudiar y establecer de modo sistemático –no sistémico– las implicaciones de la colonialidad del poder en el mundo capitalista[31]. En los límites de este texto, me restringiré a proponer un esquema de las principales cuestiones.

Colonialidad de la clasificación social universal del mundo capitalista

(1) Lo que comenzó con América fue mundialmente impuesto. La población de todo el mundo fue clasificada, ante todo, en identidades «raciales» y dividida entre los dominantes/superiores «europeos» y los dominados/inferiores «no europeos».

(2) Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias «raciales»: en un primer periodo, principalmente el «color» de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos; más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz.

(3) El «color» de la piel fue definido como la marca «racial» diferencial más significativa, por más visible, entre los dominantes/superiores o «europeos», de un lado, y el conjunto de los dominados/inferiores «no europeos», del otro.

(4) De ese modo, se adjudicó a los dominadores/superiores «europeos» el atributo de «raza blanca» y a todos los dominados/inferiores «no europeos», el atributo

---

[31] La problemática de la colonialidad del poder y del ser está ampliamente discutida en los capítulos de Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres.

de «razas de color»[32]. La escala de gradación entre el «blanco» de la «raza blanca» y cada uno de los otros «colores» de la piel fue asumida como una gradación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social «racial».

Colonialidad de la articulación política y geocultural

(1) Los territorios y las organizaciones políticas de base territorial, colonizadas parcial o totalmente, o no colonizadas, fueron clasificadas en el patrón eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, precisamente, según el lugar que las «razas» y sus respectivos «colores» tenían en cada caso. Así se articuló el poder entre «Europa», «América», «África», «Asia» y, mucho más tarde, «Oceanía». Eso facilitó la «naturalización» del control eurocentrado de los territorios, de los recursos de producción en la «naturaleza». Y cada una de esas categorías, impuestas desde el eurocentro del poder, ha terminado finalmente admitida hasta hoy, para la mayoría, como expresión de la «naturaleza» y de la geografía, no de la historia del poder en el planeta.

(2) Los grupos dominantes de las «razas» no «blancas» fueron sometidos a ser tributarios, es decir, intermediarios en la cadena de transferencia de valor y de riquezas de la «periferia colonial» al «eurocentro», o asociados dependientes.

(3) Los Estados-nación del centro se constituyeron teniendo como contrapartida los Estados coloniales, primero, y los Estados-nación dependientes, después. Como parte de esa relación, los procesos de ciudadanización, de representación desigual pero real de los diversos sectores sociales, la retribución en servicios públicos de la producción y de la tributación de los trabajadores –llamado *Welfare State*–, no han dejado de ser, en definitiva, privilegio del centro, porque su costo se paga en muy amplia medida por la explotación del trabajo de la periferia colonial en condiciones no democráticas y no nacionales, esto es, como sobreexplotación.

(4) Debido a esas determinaciones, todas los países cuyas poblaciones son, en su mayoría, víctimas de relaciones «racista/etnicistas» de poder, no han logrado salir de la «periferia colonial» en la disputa por el «desarrollo». Y los países que han llegado a incorporarse al «centro», o están en camino de hacerlo, son aquellos cuyas sociedades, o no tienen relaciones de colonialidad, porque, precisamente, no fueron

[32] El proceso de producción social del «color» como el signo principal de una clasificación social universal del mundo colonial/moderno y eurocentrado del capitalismo es todavía una cuestión cuya investigación histórica sistemática está por hacerse. Aquí es indispensable señalar que, antes de América, el «color» no se registra como clasificador de las gentes en las relaciones de poder. El eurocentramiento del nuevo patrón de poder no fue, sin duda, inevitable. Pero fue su establecimiento lo que dio origen, explicación y sentido a la imposición de la categoría «raza», y del «color» como su marca externa, desde el siglo XVI hasta hoy.

colonias europeas, o lo fueron pero de modo muy corto y parcial –Japón, Taiwán, China–, o países en donde las poblaciones colonizadas fueron en un comienzo minorías pequeñas, como los «negros» al formarse Estados Unidos de América del Norte, o donde las poblaciones aborígenes fueron reducidas a minorías aisladas, si no exterminadas, como Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda[33].

(5) De allí se desprende, de nuevo, que la colonialidad del poder implica, en las relaciones internacionales de poder y en las relaciones internas dentro de los países, lo que en América Latina ha sido denominado como dependencia histórico-estructural[34].

Colonialidad de la distribución mundial del trabajo

No menos decisiva para el capitalismo eurocentrado colonial/moderno fue la distribución mundial de trabajo en torno de la colonialidad del poder. El capitalismo ha organizado la explotación del trabajo en un complejo engranaje mundial en torno del predominio de la relación capital-salario. Para muchos teóricos, en eso consiste todo el capitalismo. Todo lo demás es precapitalista y, de esa manera, externo al capital. Sin embargo, desde América sabemos que la acumulación capitalista no ha prescindido, en momento alguno, de la colonialidad del poder hasta hoy día[35]. El esquema de un mundo capitalista, dualmente ordenado en «centro» y «periferia», no es arbitrario precisamente por esa razón, aunque probablemente habría sido mejor pensar en «centro colonial» y «periferia colonial» –en el sentido de la colonialidad y no sólo, y no tanto, del colonialismo–, para evitar la secreción «naturalista», físico-geográfica de la imagen.

En el «centro» (eurocentro), la forma dominante, no sólo estructuralmente sino también, a largo plazo, demográficamente, de la relación capital-trabajo fue salarial. Es decir, la relación salarial fue, principalmente, «blanca». En la «periferia colonial», en cambio, la relación salarial fue con el tiempo estructuralmente dominante, pero siempre minoritaria en la demografía como en todo lo demás, mientras que las más extendidas y sectorialmente dominantes fueron todas las otras formas de explotación del trabajo: esclavitud, servidumbre, producción mercantil simple, reciprocidad. Pero todas ellas estuvieron, desde el comienzo, articuladas bajo el domino del capital y en su beneficio.

---

33 Sobre la relación entre colonialidad y «desarrollo», véase Quijano, 1993a.

34 Para el caso africano véase el capítulo de Mogobe Ramose en este volumen.

35 No entraré aquí en el debate, necesitado con urgencia de ser renovado, sobre las relaciones entre capital, salario y no salario en la historia del capitalismo colonial/moderno.

Globalmente, la relación salarial ha sido siempre, hoy inclusive, la menos extendida geográfica y demográficamente. El universo mundial del trabajo y de los trabajadores del capital fue, en cambio, diverso y heterogéneo. En consecuencia, las «clases sociales» entre la población del mundo no sólo no se redujeron al lugar de las gentes en el control del trabajo y de sus productos, sino que, inclusive en ese restricto ámbito, quedaron ordenadas sobre la base principal de la colonialidad del poder.

En el eurocentro, pensado de modo aislado y separado de la «periferia colonial», la clasificación social apareció, inevitablemente, sólo en relación al trabajo, ya que los «europeos» no se percibían aún como «racialmente» diferenciados, como, en cambio, sí lo hacen hoy, cuando las poblaciones víctimas de la colonialidad del poder han logrado instalarse en las sedes originales de los colonizadores. Las «clases sociales» fueron, por eso, conceptualmente separadas y diferenciadas de las «razas», y sus recíprocas relaciones fueron pensadas como externas.

Globalmente, sin embargo, como fue siempre la condición misma de existencia del capitalismo, las «clases sociales» fueron diferenciadamente distribuidas entre la población del planeta sobre la base de la colonialidad del poder: en el «eurocentro», los dominantes son capitalistas; los dominados son los asalariados, clases medias, campesinos independientes. En la «periferia colonial», los dominantes son capitalistas tributarios y/o asociados dependientes, mientras que los dominados son esclavos, siervos, pequeños productores mercantiles independientes, reciprocantes[36], asalariados, clases medias y campesinos.

Esa clasificación social diferenciada entre el centro y la periferia colonial ha sido el mecanismo central del engranaje de acumulación global en beneficio del centro. De hecho, es lo que ha permitido producir, mantener y costear la lealtad de los explotados/dominados «blancos» frente a las «razas», ante todo en la «periferia colonial», pero también dentro del «centro», como no ha terminado de ocurrir sobre todo en Estados Unidos.

Colonialidad de las relaciones de género

Las relaciones entre los «géneros» fueron también ordenadas en torno de la colonialidad del poder.

(1) En todo el mundo colonial, las normas y los patrones formal-ideales de comportamiento sexual de los géneros y, en consecuencia, los patrones de organización familiar de los «europeos» fueron directamente fundados en la clasificación «ra-

[36] Se refiere a quienes practican la reciprocidad como relacion social basica, es decir, sin pasar por el mercado para intercambiar recursos, bienes, servicios o trabajo. *[N. del E.]*

cial»: la libertad sexual de los varones y la fidelidad de las mujeres fue, en todo el mundo eurocentrado, la contrapartida del «libre» –esto es, no pagado como en la prostitución– acceso sexual de los varones «blancos» a las mujeres «negras» e «indias» en América, «negras» en África, y de los otros «colores» en el resto del mundo sometido.

(2) En Europa, en cambio, fue la prostitución de las mujeres la contrapartida del patrón de familia burguesa.

(3) La unidad e integración familiar, impuestas como ejes del patrón de familia burguesa del mundo eurocentrado, fue la contrapartida de la continuada desintegración de las unidades de parentesco en las «razas» no «blancas», apropiables y distribuibles, no sólo como mercancías sino directamente como «animales».; en particular entre los esclavos «negros», ya que sobre ellos esa forma de dominación fue más explícita, inmediata y prolongada.

(4) La característica hipocresía subyacente a las normas y valores formal-ideales de la familia burguesa no es, desde entonces, ajena a la colonialidad del poder.

Colonialidad de las relaciones culturales o intersubjetivas

Ya quedaron anotadas muchas de las implicaciones mayores de la hegemonía del eurocentrismo en las relaciones culturales, intersubjetivas en general, en el mundo del capitalismo colonial/moderno[37]. Aquí apenas vale apuntar lo siguiente.

(1) En todas las sociedades donde la colonización implicó la destrucción de la estructura social, la población colonizada fue despojada de sus saberes intelectuales y de sus medios de expresión exteriorizantes u objetivantes. Fue reducida a la condición de gentes rurales e iletradas[38].

(2) En las sociedades donde la colonización no logró la total destrucción social, las herencias intelectual y estético-visual no pudieron ser destruidas; pero fue impuesta la hegemonía de la perspectiva eurocéntrica en las relaciones intersubjetivas con los dominados.

(3) A largo plazo, en todo el mundo eurocentrado se fue imponiendo la hegemonía del modo eurocéntrico de percepción y de producción de conocimientos, y en una parte muy amplia de la población mundial el propio imaginario fue, demostradamente, colonizado.

(4) *Last but not least,* la hegemonía eurocéntrica en la cultura del mundo capitalista ha implicado una manera mistificada de percepción de la realidad, lo mismo en

---

[37] Para un análisis más profundo, véase Quijano, 1991 y 1993b.

[38] Una perspectiva distinta es presentada en el capítulo de Maria Paula Meneses.

el «centro» que en la «periferia colonial». Pero sus efectos en la última, en el conocimiento y en la acción, han sido casi siempre históricamente conducentes a callejones sin salida. La cuestión nacional, la cuestión de la revolución, la cuestión de la democracia son sus emblemáticos ejemplos.

Dominación/explotación, colonialidad y corporeidad

Hay una relación clara entre la explotación y la dominación: no toda dominación implica explotación; pero ésta no es posible sin aquélla. La dominación es, por lo tanto, *sine qua non* del poder, de todo poder. Ésta es una vieja constante histórica. La producción de un imaginario mitológico es uno de sus más característicos mecanismos. La «naturalización» de las instituciones y categorías que ordenan las relaciones de poder, impuestas por los vencedores/dominadores, ha sido hasta ahora su procedimiento específico.

En el capitalismo eurocentrado, es sobre la base de la «naturalización» de la colonialidad de poder que la cultura universal fue impregnada de mitología y de mistificación en la elaboración de fenómenos de la realidad. La lealtad «racial» de los «blancos» frente a las otras «razas» ha servido como la piedra angular de la lealtad, incluso «nacional», de los explotados y dominados «blancos» respecto de sus explotadores en todo el mundo y, en primer término, en el «eurocentro»[39].

La «naturalización» mitológica de las categorías básicas de la explotación/dominación es un instrumento de poder excepcionalmente poderoso. El ejemplo más conocido es la producción del «género» como si fuera idéntico a sexo. Muchas gentes piensan que ocurre lo mismo con «raza» respecto, sobre todo, de «color». Pero ésta es una radical confusión. Después de todo, el sexo es realmente un atributo biológico –implica procesos biológicos– y algo tiene que ver con «género». Pero «color» es, literalmente, un invento eurocéntrico en tanto que referencia «natural» o biológica de «raza», ya que nada tiene que hacer con la biología. Y, encima, el «color» en la sociedad colonial/moderna no siempre ha sido el más importante de los elementos de racialización efectiva o de los proyectos de racialización, como en el caso de los «arios» respecto de los demás «blancos», incluidos los «blancos» «ju-

---

[39] Se trata de un fenómeno muy conocido, como lo testimonia la continuada segregación de los «negros» en las centrales sindicales dirigidas por «blancos» en Estados Unidos. Pero no afecta sólo a los trabajadores mismos, sino, peor, a sus ideólogos y líderes políticos, que se reclaman socialistas. Los más ilustrativos ejemplos son la división entre todos los «socialistas», primero, y los «marxistas» después, frente al «racismo» y al colonialismo en África y en Asia en los siglos XIX y XX. Véase el documentado estudio de Davis, 1967.

díos», y, más recientemente, en los procesos de «racialización» de las relaciones israelí-árabes. Éstas son, si falta hiciera, eficientes demostraciones históricas del carácter estrictamente mítico-social de la relación entre «color» y «raza»[40].

«Raza» es una categoría cuyo origen intersubjetivo es, en ese sentido, demostrable[41]. ¿Por qué, entonces, ha llegado a ser tan presente en la sociedad «moderna», tan profundamente introyectada en el imaginario mundial, como si fuera realmente «natural» y material?

Sugiero un camino de indagación: porque implica algo muy material, el «cuerpo» humano. La «corporalidad» es el nivel decisivo de las relaciones de poder. Porque el «cuerpo» menta a la «persona», si se libera el concepto de «cuerpo» de las implicaciones mistificatorias del antiguo «dualismo» eurocéntrico, en especial judeocristiano –alma-cuerpo, psiquis-cuerpo, etc.–. Y eso es lo que hace posible la «naturalización» de tales relaciones sociales. En la explotación, es el «cuerpo» el que es usado y consumido en el trabajo y, en la mayor parte del mundo, en la pobreza, en el hambre, en la malnutrición, en la enfermedad. Es el «cuerpo» el implicado en el castigo, en la represión, en las torturas y en las masacres durante las luchas contra los explotadores. Pinochet es un nombre de lo que le ocurre a los explotados en su «cuerpo» cuando son derrotados en esas luchas. En las relaciones de género, se trata del «cuerpo». En la «raza», la referencia es al «cuerpo», el «color» presume el «cuerpo».

Hoy, la lucha contra la explotación/dominación implica, sin duda, en primer término, la lucha por la destrucción de la colonialidad del poder, no sólo para terminar con el racismo, sino por su condición de eje articulador del patrón universal del capitalismo eurocentrado. Esa lucha es parte de la destrucción del poder capitalista, por ser hoy la trama viva de todas las formas históricas de explotación, dominación, discriminación, materiales e intersubjetivas. El lugar central de la «corporeidad», en este plano, lleva a la necesidad de pensar, de repensar, vías específicas para su liberación, esto es, para la liberación de las gentes, individualmente y en sociedad, del poder, de todo poder. Y la experiencia histórica hasta aquí apunta a que no hay camino distinto que la socialización radical del poder para llegar a ese resultado. Eso significa la devolución a las gentes mismas, de modo directo e inmediato, del control de las instancias básicas de su existencia social: trabajo, sexo, subjetividad, autoridad.

---

[40] Debo a Immanuel Wallerstein el habernos recordado a propósito de la colonialidad del poder, en un simposio en Binghamton University, una frase de Jean Genet en su conocida pieza teatral *Les Négres,* París, Gallimard, 1977.

[41] Véanse, entre otros, Dumont, 1986; Quijano, 1992 y Marks, 1995.

Referencias bibliográficas

ANRUP, R. (1985), «Totalidad social: ¿unidad conceptual o unicidad real?», *Revista de extensión cultural* 20, pp. 5-23.

DAHRENDORF, R. (1959), *Class and Class Conflict in Industry Society,* Stanford, Stanford University Press.

DAVIS, H. (1967), *Nationalism and Socialism,* Nueva York, Monthly Review Press.

DUMONT, L. (1986), *Homo Hierarchicus,* París, Gallimard.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1965), «Internal Colonialism and National Development», *Studies in Comparative International Development* 1, 4, pp. 27-37.

HAYA DE LA TORRE, V. R. (1932), *El antimperialismo y el APRA,* Santiago de Chile, Ercilla.

HINDESS, B. y HIRST, P. Q. (1975), *Pre-Capitalist Modes of Production,* Londres, Routledge.

LACLAU, E. y MOUFFE, Ch. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso.

LARSON, J. l. (1971), *Reason and Experience: the Representation of Natural Order in the Work of Carl Von Linné,* Berkeley, University of California Press.

LUKÁCS, G. (1923), *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über Marxistische Dialektik,* Berlín, Malik-Verlag [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase,* Barcelona, Grijalbo, 1978].

MACK, R. (1963), *Race, Class and Power,* Nueva York, American Book Co.

MARIÁTEGUI, J. C. (1928), *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana,* Lima, Biblioteca Amauta.

MARKS, J. (1995), *Human Biodiversity. Games, Race and History*, Nueva York, Aldine de Gruyter.

MARX, K. (1947), «Carta a Weydemeyer (Londres, 5 de marzo de 1852)», en *Marx-Engels: correspondencia,* Buenos Aires, Editorial Problemas, pp. 71-74.

— (1966 [1867]), *El capital,* México, FCE. También hay edición en Madrid, Akal, 2000.

NICOLAUS, M. (1967), «Proletariat and Middle Class in Marx: Hegelian choreography and the Capitalist Dialectic», *Studies on the Left* 7, pp. 253-283.

PARKIN, F. (1979), *Marxism and Class Theory. A Bourgeois Critique,* Nueva York, Columbia University Press.

POULANTZAS, N. (1968), *Pouvoir et classes sociales,* París, Maspero.

PREBISCH, R. (1963), *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano,* México, Fondo de Cultura Económica.

— (1976), «Crítica al capitalismo periférico», *Revista de la CEPAL* 1, primer semestre, pp. 7-73.

— (1981), *Capitalismo periférico, crisis y transformación,* México, Fondo de Cultura Económica.

QUIJANO, A. (1964a), «La imagen saintsimoniana de la sociedad industrial», *Revista de Sociología,* Universidad de San Marcos, 1.
— (1964b), *Dominación y cultura: lo cholo en el conflicto cultural peruano,* Lima, Mosca Azul.
— (1966), *Notas sobre el concepto de marginalidad social,* Santiago de Chile, CEPAL.
— (1969), *Naturaleza, situación y tendencias de la sociedad peruana,* Santiago de Chile, Centro de Estudios Socioeconómicos (CESO) de la Universidad de Chile.
— (1978), *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú: 1895-1930,* Lima, Mosca Azul.
— (1988), *Modernidad, identidad y utopía en América Latina,* Lima, Ediciones Sociedad y Política.
— (1991), «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú indígena* 13, 29, pp. 11-29.
— (1992) «"Raza", "Etnia", "Nación", cuestiones abiertas», en R. Forges (org.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento,* Lima, Ed. Amauta.
— (1993a), «América Latina en la economía mundial», *Problemas del Desarrollo* 24, 95.
— (1993b), «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en E. Lander (org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.
— (1994), *Future antérieur: Amérique Latine, démocratie et exclusion,* París, l'Harmattan.
— (1999), «Un fantasma recorre el mundo», *Hueso Humero* 34, pp. 60-168.
— y WALLERSTEIN, I. (1992), «Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World System», *International Journal of Social Sciences* 134, pp. 549-557.
SAINT-SIMON (1929 [1814]), *Doctrine de Saint-Simon. Exposition,* Rivière, París.
SCHELER, M. (1916), *Der Formalism in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berlín, Preussischen Akademie der Wissenschaft.
SHANIN, Th. (1984), *The Late Marx: the Russian road,* Nueva York, Monthly Review Press.
STAVENHAGEN, R. (1965), «Classes, Colonialism and Acculturation», *Studies in Comparative International Development* 1, 7, pp. 53-77.
THOMPSON, E. P. (1963), *The Making of the English Working Class,* Londres, Gollancz [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* Madrid, Capitán Swing, 2012].
TOMICH, D. (1997), «World of Capital/Worlds of Labor: a global perspective», en J. Hall (org.), *Reworking Class,* Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, pp. 385-397.

WALLERSTEIN, I. (1974), *The Modern World System,* Nueva York, Academic Press [ed. cast.: *El moderno sistema mundial,* Madrid, Siglo XXI, 2009].
— (1976)*, The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century,* Nueva York, Academic Press.
— (1980), *Mercantilism and the Consolidation of the European World-economy, 1600-1750*, Nueva York, Academic Press.
WOLP, H. (1973), *The Articulation of Modes of Production,* Londres, Routledge & Kegan Paul.
WOOD, E. M. (1986), *A Retreat from Class: a new «true» socialism,* Londres, Verso.
WRIGHT, E. O. (1978), *Class, Crisis and the State,* Londres*,* New Left Books.
— (1985), *Classes,* Londres, Verso.

III

Conocimiento de África, conocimiento de africanos: dos perspectivas sobre los estudios africanos

PAULIN J. HOUNTONDJI[1]

A la memoria de John Conteh-Morgan[2]

Cuando hablamos de estudios africanos, normalmente no nos referimos a una sola disciplina académica, sino a toda una serie de disciplinas cuyo objeto de estudio es África[3]. En ellas se incluyen, por lo general, disciplinas como, entre otras, «historia africana», «antropología y sociología africanas», «lingüística africana», «política africana» o «filosofía africana». Resulta inevitable, por este motivo, formular una primera pregunta: ¿existe algún tipo de unidad entre estas disciplinas? ¿Se relacionan de forma independiente con África, sin relacionarse entre ellas? ¿Se solapan entre sí al estudiar el mismo objeto desde perspectivas y ángulos diferentes, o son, por el contrario, interdependientes hasta el punto de estar destinadas a crecer o desaparecer juntas? Fácilmente se desprende lo que

[1] Este artículo es una versión revisada de una conferencia pronunciada en la ceremonia de apertura de la Escuela Internacional de Posgrado de Bayreuth de Estudios Africanos (BIGSAS), de la Universidad de Bayreuth (Alemania), el 13 de diciembre de 2007.

[2] John Conteh-Morgan fue profesor asociado de Literatura francesa y francófona en la Universidad del estado de Ohio (Estados Unidos). Murió el 3 de marzo de 2008. Me enteré de su muerte cuando estaba terminando este artículo. Respetuosamente, le dedico este trabajo en memoria de una vieja amistad. John y yo nos conocimos a finales de los sesenta en la Universidad de Besançon, en Francia, cuando yo comenzaba mi carrera académica como asistente de filosofía y él estaba terminando su máster en francés. Con gran sorpresa y enorme alegría lo encontré de nuevo en Estados Unidos. Aún poseo un ejemplar dedicado de su libro *Theatre and Drama in Francophone Africa*. Publicó numerosos artículos y libros, coordinó varios volúmenes (véase Conteh-Morgan, 1994; Conteh-Morgan, Grover y Bryce [orgs.], 2002; Conteh-Morgan y Olaniyan [orgs.], 2004) y realizó algunas traducciones, como la de *Dark Side of the Light: Slavery and the French Enlightenment*, de Louis Sala-Molins (2006), y la de mi propio libro, *The Struggle for Meaning*.

[3] Este tema también es abordado por Amina Mama en el presente volumen.

esto implica: si estas disciplinas no se necesitan las unas a las otras, si cada una consigue florecer por sí misma sin recurrir a sus disciplinas vecinas, no hay, pues, necesidad alguna de reunirlas en una misma institución ni de crear institutos de estudios africanos.

En verdad, partimos del presupuesto de que estas disciplinas están interrelacionadas de algún modo, y tenemos buenas razones para hacerlo. Por ejemplo, entre la historia africana y la sociología africana existe claramente una complementariedad objetiva, dado que la situación actual de cualquier sociedad deriva, directa o indirectamente, de su respectivo pasado. Por otro lado, un buen conocimiento del presente y de la lógica de los acontecimientos de la vida actual puede ofrecer puntos de vista útiles para comprender el pasado. Así, la sincronía remite a la diacronía y viceversa. La historia y la sociología son tan sólo un ejemplo. Pueden encontrarse relaciones similares entre todas las disciplinas que constituyen los estudios africanos.

Pero además de los vínculos especiales entre las disciplinas que estudian el mismo objeto, existe una solidaridad general entre las ciencias, tanto desde el punto de vista intelectual como histórico. Los llamados estudios africanos no sólo se basan en metodologías y teorías que se consolidaron en diferentes campos –como, entre otros, la historia general, la sociología, la lingüística, la economía y la ciencia política– mucho antes de que se aplicaran a África, convertida en un nuevo campo de estudio, sino que además es habitual encontrar en instituciones académicas y de investigación esta materia asociada a otras disciplinas, como las matemáticas, la física, la informática, la biología, la química, la geología, la gestión y administración, la filosofía o la ingeniería. En pocas palabras, estas disciplinas son objeto de enseñanza e investigación más allá de los propios estudios africanos y de las grandes disciplinas que les dieron origen. Este marco institucional no es exclusivo de Bayreuth. De hecho, ocurre lo mismo en todas partes, dejando patente la profunda interconexión entre las diferentes áreas de investigación. Como se sabe, esta interconexión se encuentra en la raíz de la propia idea de universidad *(Universitas)* tal como fue tematizada, entre otros, por un hombre que no fue un mero pensador sino el verdadero fundador de la *Wissenschaftspolitik* de la Alemania del siglo XIX: Wilhelm von Humboldt.

Sin embargo, se nos plantea, como mínimo, otra pregunta más: ¿cuán africanos son los llamados estudios africanos? Por ejemplo, por historia africana se entiende normalmente el discurso histórico *sobre* África y no necesariamente un discurso histórico proveniente de África o producido por africanos. En términos gramaticales, nos referimos a la historia *de* África: *historia Africae* en latín, en el que *Africae,* genitivo de *Africa,* sería un genitivo objetivo y no un genitivo subjetivo. En el mismo orden de ideas, la sociología o la antropología africanas significan la sociología o la antropología *de* África en cuanto genitivo objetivo, es decir, un discurso sociológico o antropológico *sobre* África y no una tradición sociológica o antropológica desarrollada *por* los africanos en África. Del mismo modo, la lingüística africana se entiende

como el estudio de las lenguas africanas y no necesariamente como un estudio hecho por africanos. Imaginemos un grupo de estudiosos africanos que estudian, por ejemplo, japonés, inglés, alemán o portugués. No se dirá de ellos que están contribuyendo al desarrollo de una tradición de investigación lingüística en África, pero sí que están produciendo una lingüística japonesa, inglesa, alemana o portuguesa.

A lo largo de mi trayectoria intelectual me sensibilicé con este problema y comencé a percibirlo como tal al leer libros sobre «filosofía africana» o sistemas de pensamiento africanos. Por lo general, los autores partían del principio de que los africanos no tenían conciencia de su propia filosofía y que sólo los analistas occidentales, que los observaban desde el exterior, podían trazar un cuadro sistemático de su sabiduría. Es al padre Placide Tempels, un misionero belga que trabajó en el antiguo Congo belga, a quien se debe la formulación más explícita de este presupuesto:

> No esperemos que el primer negro con el que nos crucemos por la calle –sobre todo si es joven– nos dé una visión sistemática de su sistema ontológico. No obstante, esta ontología existe; penetra e informa todo el pensamiento del primitivo y domina todo su comportamiento. Recurriendo a los métodos de análisis y síntesis de nuestras disciplinas intelectuales, podemos y, por tanto, tenemos que ayudar al «primitivo» a buscar, clasificar y sistematizar los elementos de su sistema ontológico (Tempels, 1969, p. 15).

Y más adelante:

> No pretendemos que los bantúes sean capaces de obsequiarnos con un tratado filosófico acabado, con su propio vocabulario. Es gracias a nuestra propia preparación intelectual como dicho tratado irá desarrollándose de forma sistemática. Nos es preciso ofrecerles una idea exacta de su concepción de las entidades para que se reconozcan en nuestras palabras y concuerden, diciendo: «Vosotros nos habéis entendido, ahora nos conocéis totalmente, "conocéis" del mismo modo que nosotros "conocemos"» (Tempels, 1969, p. 24).

Lo que hay de erróneo en esta supuesta inconsciencia de los nativos acerca de su propia filosofía es que a esta última se la considera la disciplina más autoconsciente de todas, por lo menos en una cierta tradición filosófica, precisamente aquélla en la que fui educado: la filosofía de la conciencia, tal como fue desarrollada de Platón a Husserl, pasando por Descartes y Kant, por mencionar sólo algunas de las figuras de referencia más importantes de esta tradición[4].

---

[4] Esta es la tesis defendida por Abiola Irele al comienzo de su brillante introducción a mi libro *African Philosophy, Myth and Reality*. Este importante trabajo contribuyó de manera decisiva a llamar

Lo que más me incomodaba era el hecho de que un número creciente de intelectuales africanos estaban siguiendo la misma dirección. Los estudiosos africanos que se dedicaban a la filosofía, dentro o fuera de las universidades occidentales, pasaban la mayor parte del tiempo dirigiendo trabajos de máster, tesis doctorales, artículos, libros, comunicaciones o monografías de toda clase sobre temas como, entre otros, la filosofía del ser entre los pueblos de Ruanda, el concepto de «tiempo» en los pueblos de África oriental, la percepción de los ancianos entre los fula de Guinea, la concepción yoruba del ser humano, el pensamiento metafísico de los yoruba, la filosofía moral de los wolof, la doctrina de los akan sobre Dios o la concepción de la vida entre los fon de Dahomey. Yo consideraba estos temas interesantes *per se* y algunas de las monografías bastante agudas. Sin embargo, no podía aceptar que el primer deber –y menos aún el único deber– de los filósofos africanos fuese describir o reconstruir la visión del mundo de sus antepasados o los supuestos colectivos de sus comunidades. Por esto defendí que lo que la mayoría de estos estudiosos realmente estaba produciendo no era filosofía sino etnofilosofía[5]: estaban escribiendo un capítulo específico de etnología que pretendía estudiar los sistemas de pensamiento de las sociedades tradicionalmente estudiadas por la etnología[6] –con independencia de la caracterización que se haga de tales sociedades[7].

---

la atención del público de lengua inglesa sobre este libro, publicado inicialmente en francés. Además de por esta introducción, Abiola Irele también es conocido por su incansable esfuerzo por construir puentes en el ámbito académico entre los mundos anglófono y francófono, no sólo en África sino en un plano global. Véase Irele, 1983, 2001.

5 Se refiere a los trabajos de filósofos, sociólogos, antropólogos y etnógrafos que presentan como filosofía la mitología, el folclore, la sabiduría popular y la cosmovisión de los pueblos africanos, sobre todo del África negra. Al reflexionar sobre si la etnofilosofía realmente era filosofía, Hountondji se convirtió en uno de sus principales detractores. Entre otras críticas, la acusa de abdicar del compromiso intelectual individual para refugiarse en el pensamiento grupal, de ser una práctica poco crítica que resta espacio a la argumentación racional para caer en la invocación emocional y de poca rigurosidad metodológica. *[N. del T.]*

6 Como es sabido, el término «etnofilosofía» fue utilizado a inicios de los setenta del siglo XX de manera casi simultánea por mí y por mi colega camerunés Marcien Towa, en un sentido despectivo y controvertido; véanse Hountondji,1970; Towa, 1971. Sin embargo, la palabra en sí es más antigua. Se remonta, al menos, a comienzos de los cuarenta, cuando Nkrumah la usó en un sentido muy positivo para describir una disciplina a la que él mismo se proponía contribuir. Tal como menciona en su autobiografía, Nkrumah se graduó en filosofía en 1943 por la Universidad de Pensilvania, en Filadelfia, y poco después se matriculó en un doctorado en «etnofilosofía». Llegó incluso a escribir la tesis, pero no consiguió defenderla antes de partir hacia Gran Bretaña en 1945, donde trabajó como secretario del Quinto Congreso Panafricano. Estoy agradecido a William Abraham por haber puesto a mi disposición una copia de la versión dactilografiada. El término «etnofilosofía» ya aparecía en el título: *Mind and Thought in Primitive Society: a Study in Ethno-Philosophy with special Reference to the Akan Peoples of the Gold Coast, West Africa.* Véase Nkrumah, *circa* 1945, 1957.

7 Hoy en día suele aceptarse que los conceptos tradicionalmente usados para identificar el tipo de sociedades estudiadas por la etnología –en oposición a la sociología– son muy eurocéntricos y, en este

Pero, al mismo tiempo, me llamó la atención la propia existencia de estas monografías. Para mí, formaban parte integrante de la filosofía africana en un sentido radicalmente nuevo. A mi modo de ver, la filosofía africana no debía concebirse como una visión del mundo implícita compartida inconscientemente por todos los africanos. La filosofía africana no era sino una filosofía hecha por africanos. Existía una contradicción en la filosofía occidental, puesto que se consideraba a sí misma la más autoconsciente de todas las disciplinas intelectuales y suponía, a la vez, que algunas filosofías no occidentales podían carecer de esa conciencia de sí mismas.

Centré mi atención, por tanto, en la existencia de una literatura filosófica africana. Luego, la primera frase de mi libro *African Philosophy, Myth and Reality*, de 1983, afirmaba algo que hoy puede sonar como una perogrullada, un lugar común bastante simple pero que, debido al panorama ideológico e intelectual de la época, parecía contener una novedad extraordinaria: «Por filosofía africana entiendo un conjunto de textos» (Hountondji, 1977, 1983).

Si este libro causó un gran impacto, hasta el punto de haber recibido el premio Herskovitz en Los Ángeles en 1984 y haber sido seleccionado posteriormente en la Feria Internacional del Libro, celebrada en 2002 en Zimbabue, entre los mejores cien libros africanos del siglo XX, fue, sin duda, debido a esa simple y aparentemente ingenua afirmación, cuyas implicaciones y consecuencias eran, sin embargo, de gran alcance.

Una de las consecuencias inmediatas fue la siguiente: el nuevo concepto de «filosofía africana» permitió establecer una distinción entre africanistas y africanos en el campo de la filosofía. Muchos de los pensadores occidentales que escribían profusamente sobre los sistemas de pensamiento africanos ya no podían considerarse pertenecientes a la filosofía africana, entendida en este nuevo sentido, mientras que las obras de sus homólogos africanos formaban parte de la es-

---

sentido, tendenciosos o «ideológicos». Los estudiosos se esfuerzan por explicar con precisión qué entienden por sociedades «primitivas». Ciertas nociones alternativas, que pretenden ser más políticamente correctas, como, entre otras, las expresiones sociedades «arcaicas», sociedades «tradicionales» o pueblos «indígenas», tampoco son mucho más claras. Describir la etnología como el estudio de las sociedades «iletradas» no resulta mejor, en la medida en que así se caracteriza negativamente a estas sociedades por algo que no poseen: la alfabetización. Es más productivo prestar atención a los modos y dispositivos concretos a través de los cuales el conocimiento se transmite sin necesidad de recurrir a la escritura tal como es usada en Occidente. Por esta razón, deberían llamarse, como sugirió el lingüista francés Maurice Houis (1971), *civilisations de l'oralité* (civilizaciones de la oralidad). Mamoussé Diagne, un filósofo de Senegal, en su obra *Critique of Oral Reason,* analizó con detalle esta «lógica de la oralidad», en contraposición a la lógica de la escritura descrita por Jack Goody y al impacto de esta modalidad concreta de transmisión sobre el conocimiento producido. Véanse Houis, 1971; Goody, 1986; Diagne, 2005.

critura africana sobre la etnofilosofía y, por consiguiente, parte de la literatura filosófica africana. Esto no significa que las obras escritas por africanos fuesen mejores, en cualquier sentido del término. Además, nadie puede ignorar la solidaridad temática o incluso la complicidad intelectual existente entre la etnofilosofía africana y la no africana, ni negar la filiación genealógica que hace que la etnofilosofía africana sea hija de la inclinación occidental por las visiones exóticas del mundo. No obstante, el establecimiento de este tipo de demarcación permitió llamar la atención sobre la recepción africana de las tradiciones de investigación occidentales y hacer que los estudiosos africanos asumieran sus propias responsabilidades intelectuales[8].

Hay una consecuencia más: la filosofía africana también incluye escritos que critican o cuestionan la etnofilosofía. Esto es un claro indicio de que no hay unanimidad en África sobre este tema en concreto. Identificar la filosofía africana con la literatura filosófica africana permitió tener una noción de las contradicciones y debates internos, de las tensiones intelectuales que dan vivacidad a esta filosofía y hacen de la cultura africana, en su conjunto, una cultura viva y no muerta. La etnofilosofía se basaba, entre otros presupuestos, en la idea de que, en las sociedades primitivas o de pequeña escala, como se las conoce, prevalecía una total unanimidad. Además, esta pretendida unanimidad se veía como una virtud, mientras que el desacuerdo se consideraba algo malo o peligroso. A esta doble presuposición la llamé ilusión unánime. En contraposición a esto, destaqué la importancia de la virtud del pluralismo como un factor de progreso y el hecho de que no sólo el África moderna sino también la llamada África tradicional han experimentado el pluralismo a lo largo del tiempo y en diferentes ámbitos. En lo que respecta a la filosofía, este tipo de pluralismo me parece algo muy valioso y fructífero (Hountondji, 2002).

Huelga decir que la filosofía africana abarca un conjunto heterogéneo de obras con poca o ninguna relación con la cuestión concreta de la existencia de una filosofía africana y que, por tanto, no caben dentro de la clasificación etnofilosofía *versus* filosofía crítica. Algunas de estas obras desarrollan intentos africanos de pensar, repensar o simplemente comprender la filosofía occidental, en el sentido de apropiarse, por así decirlo, de las tradiciones de pensamiento no africanas. Es así como se van originando interpretaciones africanas de Descartes, Kant, Hegel, Marx, Husserl, la Escuela crítica de Frankfurt, de pensadores islámicos y, en el futuro, tal vez, de filosofías chinas e indias, así como de muchas otras tradiciones intelectuales de fuera de África. Otros estudios vienen trabajando temas y conceptos universales, incluidos temas relacionados con la lógica matemática o los funda-

[8] Dismas A. Masolo también aborda este tema en el presente volumen.

mentos de la ciencia, la historia y la sociología de la ciencia, la antropología del conocimiento, la ética, la filosofía política y la filosofía del lenguaje, entre otras ramas del saber. Todos estos esfuerzos son, obviamente, parte integrante de la filosofía africana.

¿Cómo se aplica todo esto, por tanto, a los estudios africanos? En cierto modo, el estudio de África está marcado por una especie de pecado original, en vista del papel objetivo que desempeñó en la historia de la colonización. En el caso de Alemania, el problema es aún más grave, dado el modo en que la disciplina fue instrumentalizada durante el periodo del nacionalsocialismo, algo que, supongo, presenta algunos paralelismos con lo ocurrido en Portugal durante el régimen colonialfascista.

Todo esto ya pertenece a la Historia. La complicidad histórica ha sido denunciada una y otra vez no sólo por los estudiosos no occidentales, sino también, y esto es lo más importante, por los propios estudiosos de Occidente. Además, en lo concerniente al periodo hitleriano, en el auge de esa terrible dictadura tuvo que haber por lo menos algunas tímidas protestas que no podían verbalizarse en voz alta, a menos que su protagonista quisiese cometer un suicidio. Presumo que, como escribió recientemente un antropólogo alemán, «a pesar de los ejemplos más visibles, sería un error […] considerar que todos los participantes en los estudios africanos desempeñaron un papel activo en la Alemania de Hitler. La imagen más apropiada sería, como lo llamó Dostal, la del "silencio en la oscuridad"» (Dostal, 1994; Probst, 2005).

Pese a este pecado original, la academia occidental, incluyendo la *Afrikanistik* alemana, hizo una enorme contribución al conocimiento de las lenguas, las sociedades, la historia y las culturas africanas. Algunos nombres son inolvidables, como el de Adolf Bastian, «padre de la etnología *(Völkerkunde)* alemana», para usar las palabras de un antropólogo africano (Diallo, 2001); Carl Meinhof, especialista en lenguas bantúes; Diedrich Westermann, misionero en Togo antes de comenzar una distinguida carrera como antropólogo; Leo Frobenius, cuya obra contribuyó con creces a dar a escritores negros como Aimé Césaire y Léopold Sédar Senghor una mayor conciencia de los principios fundamentales y del valor de su propia cultura; Janheinz Jahn, quien, tras haber asistido a una conferencia pronunciada por Senghor en 1951, quedó tan impresionado que casi inmediatamente después comenzó «su incansable recopilación y traducción de la literatura africana» (Probst, 2005, p. 415); también, más cerca de nosotros, un hombre como Ulli Beier, que fundó en Bayreuth el centro cultural africano llamado Casa Iwalewa, que en lengua yoruba se pronuncia «Iwa lewa» y significa «belleza y carácter», como por ejemplo en «la mujer hermosa es aquella que sabe comportarse». Por último, cabe recordar a Georg Elwert, ya fallecido, a quien los campesinos de Ayou, una aldea

de Benín donde realizó la mayor parte de su trabajo de campo, rindieron un vibrante homenaje en octubre de 2006[9].

En calidad de observador externo, probablemente no afirmaría, como hace Peter Probst, que en Alemania los estudios africanos están «a medio camino entre [...] dos grandes esferas de influencia», la francesa y la británica –o *assise entre deux chaises*[10], como reza la expresión francesa–, que es como decir sin tener una identidad propia (Probst, 2005, p. 405). En cambio, me parece que la tradición alemana es el modelo que deberíamos tratar de construir en África. En primer lugar, es un modelo que habla su propia lengua, el alemán. En segundo, y por consiguiente, se dirige sobre todo a un público que habla alemán y se desarrolla, ante todo, como un debate interno dentro de Alemania y los países de habla alemana, incluyendo Austria y parte de Suiza, donde los estudiosos se cuestionan unos a otros, respondiéndose y discutiendo entre sí. En tercero, las cuestiones debatidas son importantes para la comunidad académica de habla alemana y en gran medida compartidas por ella, lo que permite el desarrollo de un debate horizontal y autosostenido. No estamos en una situación en la que un estudioso toma parte individualmente en una problemática desarrollada en otro lugar, por ejemplo en el mundo francófono o anglófono, como si mirara por encima del hombro a su propia comunidad. En cuarto, debatir cuestiones endógenas no conduce por fuerza a una autarquía científica ni a una cerrazón intelectual. Algunos estudiosos publican parte de su trabajo en francés o, con más frecuencia, en inglés –la nueva *lingua franca* de la investigación académica internacional– para llegar a un público más amplio, como también cabe suponer que, siempre que una discusión surgida originalmente en Alemania cobra importancia para la comunidad científica internacional, los estudiosos no alemanes sienten la necesidad de traducirla lo antes posible.

Puede decirse que este modo de hacer investigación promueve una actividad científica autónoma y confiada en sí misma. En contrapartida, me temo que el modo de investigar en África es exactamente el opuesto. La mayor parte de las veces tendemos a investigar temas que resultan interesantes sobre todo para un público occi-

---

9 Se invitó a los aldeanos a asistir a una sesión de dos horas en «homenaje a Georg Elwert, un africanista alemán (1947-2005)», durante un congreso internacional organizado en Cotonú, entre el 16 y el 19 de octubre de 2006, por el Centro Africano de Estudios Avanzados. En vez de uno o dos delegados, trajeron una gran delegación formada por veinticinco personas con tambores y otros instrumentos. Explicaron en aizo –una variante de la lengua fongbe– lo que aquel hombre significaba para ellos, recordando, entre otras cosas, cómo les había enseñado a leer y a escribir en su propia lengua, cómo les había ayudado a conseguir fondos para abrir pozos y obtener agua potable para sus aldeas. Con la debida autorización de los ancianos, se ejecutaron danzas sagradas permitidas sólo en circunstancias especiales. De hecho, el evento acabó siendo una segunda ceremonia fúnebre.

10 En el sentido de fluctuar entre dos aguas. *[N. del T.]*

dental. La mayoría de nuestros artículos se publican en revistas científicas con sede fuera de África y van destinados, por tanto, a lectores no africanos. Incluso cuando publicamos en África, la verdad es que las propias revistas académicas africanas son más leídas fuera que dentro de África. En este sentido, nuestra actividad científica es *extrovertida,* es decir, orientada al exterior, destinada a ir al encuentro de las necesidades teóricas de nuestros socios occidentales y a responder a las preguntas planteadas por ellos. El uso exclusivo de las lenguas europeas como vehículo de expresión científica refuerza esta alienación. La mayor parte de nuestros compatriotas se ven excluidos *de facto* de cualquier tipo de discusión sobre los resultados de nuestra investigación, dado que ni siquiera entienden las lenguas utilizadas. Sin embargo, la pequeña minoría que las entiende sabe que no es el primer destinatario, sino sólo, y en todo caso, un testigo ocasional de un discurso científico destinado primordialmente a otros. Para decirlo sin rodeos, hasta ahora los estudiosos africanos han participado en una discusión vertical con sus socios occidentales, en lugar de entablar debates horizontales con otros estudiosos africanos (Taiwo, 1993; Hountondji, 1988a, 1990, 1995, 2006).

¿Estoy yendo demasiado lejos? No hay duda de que esta descripción habría sido bastante adecuada hace cincuenta años, más o menos. Pero las cosas han cambiado. Hoy tenemos en África, en los diversos campos académicos, comunidades científicas regionales, subregionales y nacionales. Tenemos universidades y centros de investigación, algunos muy buenos. Tenemos brillantes científicos e investigadores, algunos con carreras muy exitosas. Sin embargo, a pesar de todos estos avances, todavía estamos bastante lejos de alcanzar el que consideramos nuestro objetivo final: un proceso autónomo y confiado en sí mismo de producción de conocimiento y de capitalización que nos permita responder a nuestras propias preguntas y satisfacer las necesidades tanto intelectuales como materiales de las sociedades africanas. Probablemente, el primer paso a dar en esta dirección sería formular «problemáticas» originales, conjuntos de problemas novedosos basados en una sólida apropiación del legado intelectual internacional y profundamente arraigados en la experiencia africana (Houtondji, 1988b, 1997, 2002, 2007).

Desde esta perspectiva, es obvio que la disciplina o el conjunto de disciplinas llamadas estudios africanos no tendrán el mismo significado en África y en Occidente. En África, forman –o deberían formar– parte de un proyecto más amplio: el de conocerse a sí mismo para transformar. Los estudios africanos en África no deberían contentarse con contribuir a la acumulación de conocimiento sobre África, un tipo de conocimiento capitalizado y gestionado por el Norte global, como ocurre con los demás sectores del conocimiento científico. Los investigadores africanos que participan en estudios africanos deberían tener otra prioridad: desarrollar, ante todo, una tradición de conocimiento en todas las disciplinas y con base en África, una tradi-

ción en la que los problemas a estudiar sean suscitados por las propias sociedades africanas y los programas de investigación establecidos directa o indirectamente por ellas. Así, es de esperar que los estudiosos no africanos contribuyan a solucionar estas cuestiones y a implementar este programa de investigación a partir de su propia perspectiva y contexto histórico.

Sería bueno, por tanto, que sucediesen cosas también en África y no siempre, o exclusivamente, fuera de ella. Debemos restaurar la justicia en el continente negro haciendo que todo el conocimiento acumulado durante siglos sobre diferentes aspectos de su vida sea compartido con los que viven allí. Hay que tomar las medidas adecuadas para que África pueda hacer una apropiación lúcida y responsable del conocimiento disponible, así como de las preguntas y discusiones desarrolladas en otros lugares. Una apropiación que debe ir de la mano de una reapropiación crítica de los propios conocimientos endógenos de África y, más que eso, de una apropiación crítica del propio proceso de producción y capitalización del conocimiento[11].

Referencias bibliográficas

BATES, R. H., MUDIMBE, V. Y. y O'BARR, J. (orgs.) (1993), *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities,* Chicago, University of Chicago Press.

CONTEH-MORGAN, J. (1994), *Theatre and Drama in Francophone Africa: a critical introduction,* Londres, Cambridge University Press.

—, GOVER, D. y BRYCE, J. (orgs.) (2002), *The Postcolonial Condition of African Literature,* Trenton (New Jersey), Africa World Press.

— y OLANIYAN, T. (orgs.) (2004), *African Drama and Performance,* Bloomington, Indiana University Press.

---

[11] Ya se ha demostrado, de manera convincente, lo profundo que fue el impacto del estudio de África en las disciplinas madres de las ciencias sociales y humanas; véanse Bates, Mudimbe y O'Barr, 1993. Sin dejar de reconocer la importancia de este hecho, lo que intento demostrar aquí es un poco distinto. Es sobre todo en Occidente donde tanto estas disciplinas nucleares como los estudios africanos se han desarrollado hasta hoy. Sin embargo, ahora África deberá desarrollar su propio proceso de cuestionamiento y acumulación de conocimiento, no sólo en el campo de los estudios africanos sino en todas las disciplinas académicas. En este sentido, cabe destacar que la «investigación en África», como consta en el subtítulo del libro antes aludido, no significa una investigación realizada *dentro* de África, sino únicamente una investigación s*obre* África o en el campo de los estudios africanos. La cuestión a retener es que África no debe reducirse a una materia de estudio. La geografía importa. Cuantas más cosas se hagan en África, mejor será el presente y el futuro de este continente.

DIAGNE, M. (2005), *Critique de la raison orale: les pratiques discursives en Afrique noire,* Niamey/París/Dakar, CELHTO/Karthala/IFAN.
DIALLO, Y. (2001), «L'africanisme en Allemagne Hier et Aujourd'hui», *Cahiers d'Études Africaines* 161, pp. 13-43.
DOSTAL, W. (1994), «Silence in the Darkness: German Ethnology during the National Socialist period», *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists* 2, 3, pp. 251-262.
GOODY, J. (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society,* Cambridge, Cambridge University Press.
HOUIS, M. (1971), *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire,* París, Presses Universitaires de France.
HOUNTONDJI, P. (1970), «Remarques sur la philosophie africaine contemporaine», *Diogène* 71, pp. 120-140.
— (1977), *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie,* París, François Maspero.
— (1983), *African Philosophy: Myth and Reality,* Bloomington, Indiana University Press.
— (1988a), «Situation de l'anthropologue africain: note critique sur une forme d'extraversion scientifique», en G. Gosselin (org.), *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier, Revue de l'Institut de Sociologie* 3-4, pp. 99-108.
— (1988b), «L'appropriation collective du savoir: tâches nouvelles pour une politique scientifique», *Genève-Afrique* 26, 1, pp. 49-61.
— (1990), «Scientific Dependence in Africa Today», *Research in African Literatures* 21, 3, pp. 5-15.
— (1995), «Producing Knowledge in Africa Today», *African Studies Review* 38, 3, pp. 1-10.
— (org.) (1997), *Endogenous Knowledge: Research Trails,* Dakar, CODESRIA.
— (2002), *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa,* Athens, Ohio University Center for International Studies.
— (2006), «Global Knowledge: Imbalances and Current Tasks», en G. Neave (org.), *Knowledge, Power and Dissent: Critical Perspectives on Higher Education and Research in Knowledge Society,* París, UNESCO Publishing, pp. 41-60.
— (org.) (2007), *La rationalité, une ou plurielle?,* Dakar, CODESRIA.
IRELE, A. (1983), «Introduction», en P. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 7-30.
— (2001), *The African Imagination: Literature in Africa and the Black Diaspora,* Oxford, Oxford University Press.
NKRUMAH, F. K. (s.f., s.l., *circa* 1945), *Mind and Thought in Primitive Society. A Study in Ethno-philosophy with Special Reference to the Akan Peoples of the Gold Coast, West Africa* (dactilografiado).

— (1957), *Ghana. Autobiography of Kwame Nkrumah,* Londres, Nelson.

PROBST, P. (2005), «Between and Betwixt. African Studies in Germany», *Afrika Spectrumm* 30, 3, pp. 403-427.

SALA-MOLINS, L. (2006), *Dark Side of the Light. Slavery and the French Enlightenment,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

TAIWO, O. (1993), «Colonialism and its Aftermath: The Crisis of Knowledge Production», *Callalloo* 16, 3, pp. 891-908.

TEMPELS, P. (1969 [1945]), *Bantu Philosophy,* París, Présence Africaine.

TOWA, M. (1971)*, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle,* Yaoundé, Editions CLE.

IV

Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la «globalización»

RADHA D'SOUZA

Introducción

Este capítulo se propone seguir la evolución de la investigación activista[1] a lo largo de los últimos veinticinco años aproximadamente y plantear adónde puede conducirnos en el futuro. El punto de partida es mi experiencia personal como activista, escritora y crítica que trabaja en la India desde principios de los setenta. Las presentes reflexiones encontrarán eco en mucha gente del «Tercer Mundo» que comparte experiencias parecidas en lo que se refiere al colonialismo histórico y al neocolonialismo de posguerra, y que hoy se enfrenta a las turbulencias de la globalización y a las nuevas formas de imperialismo que sobrevivieron tras el final de la Guerra Fría. En mis reflexiones a menudo se entrecruzan la narrativa personal y la teoría social con la esperanza de obtener nuevas perspectivas teóricas y prácticas que nos ayuden a entender lo que está en juego con la investigación activista[2].

Tras prestar atención a las dimensiones institucionales y problematizar la cuestión del activismo y la investigación, estableceré las conexiones entre diferentes tipos de conocimiento/investigación y las posibilidades de transformación estructural y revolucionaria de las sociedades. A continuación, el capítulo pone de relieve el

[1] A efectos de este capítulo, se decidió traducir la palabra inglesa *scholarship* por «investigación». Se trata de una simplificación, teniendo en cuenta la complejidad del término inglés, que, entre otras connotaciones, incluye la idea de producción escrita en un contexto eminentemente académico y su respectiva evaluación por pares profesionales. *[N. del T.]*

[2] El tema del activismo político como parte de la actividad académica también es objeto de discusión en los capítulos de Nilma Gomes y Amina Mama.

salto cualitativo traducido en acción que se necesita para que la investigación pueda transformar el mundo de manera radical. La calidad del conocimiento producido por la investigación tiene que evaluarse, en último término, en función de su potencial transformador, es decir, sobre la base de su capacidad para transformar las relaciones injustas y desiguales que existen en el mundo tal como lo conocemos, *así como* para transformar radicalmente las estructuras que generan opresión, desigualdad e injusticia.

Contextos institucionales y sociales de la investigación

Una agradable mañana de octubre en Mumbai en 1981, mucho antes de la era de internet, recibí por correo una carta intrigante. Me quedé sorprendida al constatar que se trataba de una invitación del Instituto Indio de Gestión de Calcuta[3], una de las principales instituciones representativas del saber académico en la India, para presentar una comunicación sobre el fenómeno Samant en un congreso dedicado al aumento de la militancia obrera en el país. El fenómeno Samant tenía que ver con la militancia obrera en la región de Mumbai bajo el liderazgo del Dr. Datta Samant, un militante sindical –asesinado en enero de 1997– al que conocí de cerca.

El IIM-C se ofreció a pagar los gastos de desplazamiento en avión hasta Calcuta y un alojamiento en un hotel de calidad razonable. Para una activista significaba una exposición precoz a los lujos de los viajes en avión y del alojamiento en hoteles, pero lo más importante era el reconocimiento público de mi saber por parte de los poderes instituidos. El gesto reflejaba un marcado cambio en la percepción dominante de las fronteras entre el conocimiento académico y otros tipos de conocimiento desarrollados dentro y fuera de la academia. Una serie de acontecimientos en el *mundo real* contribuyeron al cambio.

Las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX fueron importantes en la conformación de la política contemporánea de la India. Los movimientos separatistas de los estados del nordeste del país habían continuado ininterrumpidamente desde el periodo colonial. No obstante, fue a comienzos de 1967 cuando estalló la primera rebelión armada en la India posterior a la independencia, protagonizada por los campesinos de Naxalbari, una remota aldea en el estado de Bengala occidental (Banerjee, 1980, 1984; Ghosh, 1974). Le siguieron una serie de revueltas parecidas en otros estados; un movimiento juvenil maoísta radicalizado, los nasalitas; desafíos al federalismo en los estados del sur y después en Jammu, Cachemira y Punyab; reivindicaciones de diferentes nacionalidades de un Estado propio; divisiones, disensio-

[3] Indian Institute of Management, Calcutta (IIM-C).

nes y discusiones ideológicas en el seno de la llamada «ultraizquierda»; la represión armada y sangrienta ejercida por el Estado de los movimientos de campesinos, de jóvenes y de diferentes grupos nacionales; una huelga de ferrocarriles que afectó a todo el país y alcanzó visos de emergencia nacional; «muertes en enfrentamientos»[4], expresión india referida a las desapariciones forzosas, al estilo de Pinochet, de opositores de izquierda radical, y mucho más.

A diferencia del Estado chileno bajo el régimen de Pinochet –que derrocó a una coalición elegida de izquierda llegada al poder con la promesa de una reforma agraria y políticas favorables a los pobres, implantando una dictadura militar sangrienta y represiva–, el Estado indio, siguiendo las mejores tradiciones de los británicos, recurrió al gobierno para hacer frente a los retos planteados por la generación posterior a la independencia. La pobreza y la democracia estaban en el centro de la retórica nacional, seguidas por la idea de construcción nacional. En este contexto, el estado de emergencia nacional asumió gran importancia. El lema de Indira Gandhi para legitimar la situación de emergencia era *Garibi Hatao* –«erradicar la pobreza»–, que los pobres invirtieron por *Garib ko hatao* –«eliminar a los pobres»–. Indira Gandhi se vio obligada a poner fin al estado de excepción y convocar elecciones generales. La Comisión Shah, nombrada tras el periodo de excepción, acusó al Estado de la desaparición de jóvenes, muchos de ellos campesinos pobres muertos en «enfrentamientos» con la policía (Shah Commission, 1978). Con la intención de hacer la ley más sensible a las necesidades de los pobres, los profesionales del derecho se interesaron por interpretaciones jurídicas innovadoras. El presidente del Tribunal Supremo advirtió que «es la ley en sí misma la que está siendo juzgada» (Bhagwati, 1985, 1986), y caso tras caso responsabilizó a la burocracia de ignorar la ley cuando se aplicaba a los más pobres entre los pobres, desde trabajadores en régimen de esclavitud hasta mano de obra infantil. Muchos jóvenes abandonaron la idea de la revolución para asumir el papel de portavoces de los pobres, luchando en defensa del interés público y las causas sociales. El mensaje estaba claro: si las instituciones de gobierno no daban una respuesta adecuada, levantamientos como el de Naxalbari se convertirían en el «trueno de primavera» profetizado por Mao Zedong.

La agitación política de los sesenta y setenta se apoyaba en un tipo de investigación muy particular que incluía filosofía y teoría[5], análisis empírico y discusión en torno a la acción y la intervención. Abarcaba publicaciones académicas y activistas. Pero el lugar de producción de este conocimiento no fueron las instituciones acadé-

---

[4] *Encounter deaths*, en el original inglés. Se refiere a presuntos casos de asesinato producidos en enfrentamientos con las fuerzas de seguridad. *[N. del T.]*

[5] Se refiere, en su sentido más general, a una amplia variedad de teorías o investigaciones políticas, sociales y económicas sobre la sociedad. *[N. del T.]*

micas, sino las organizaciones políticas con programas explícitos de transformación social revolucionaria. En consecuencia, la investigación sobre la que se sustentaron los cambios políticos radicales a menudo era un trabajo total o parcialmente clandestino por miedo a la represión estatal. A pesar de ello, era leído y respetado por muchos académicos vinculados a la universidad. Estas publicaciones (semi)clandestinas establecieron un diálogo con las orientaciones teóricas de diferentes revistas académicas y no académicas, adoptando el punto de vista de los oprimidos del país. Las universidades y otras instituciones académicas no consideraban investigación este tipo de producción de conocimiento, en gran parte porque quienes lo producían no contaban con la formación profesional necesaria como académicos. Como se verá más adelante, esta percepción tiene menos que ver con la investigación propiamente dicha que con los tipos de organización que la promueven[6].

En el interior de la universidad, muchos académicos vivieron esos tiempos convulsos como estudiantes, como testigos del ambiente radical y represivo que entonces caracterizaba el campus o como participantes desde los márgenes. Sus experiencias pasaron a formar parte de los temas de investigación tratados en las instituciones académicas. La nueva problemática llevada a la universidad no podía abordarse dentro de los estrechos límites del marco académico tradicional. Desde entonces, y a consecuencia de las turbulencias de la época, muchas instituciones académicas crearon centros de producción de conocimiento sobre las causas de los conflictos sociales, como la rebelión de Naxalbari. Irónicamente, la teoría y la práctica no académicas que acompañaron a los acontecimientos de Naxalbari eran la expresión inequívoca de las causas de los disturbios sociales. La novedad no estaba en el conocimiento de las causas de la injusticia sino en las instituciones productoras de ese conocimiento.

Hubo una nueva receptividad hacia los activistas externos a instituciones de conocimiento como la academia y los medios de comunicación. Muchos periodistas que simpatizaban con las prácticas de intervención encontraron trabajo en la prensa convencional o *mainstream*. Yo misma empecé a escribir una columna semanal sobre temas laborales en el *Business Standard,* que era una manera de ganarse la vida sin tener que enredarse mucho en un trabajo regular. Lo que quiero destacar es que estas opciones, impensables unos años antes, se hicieron posibles por primera vez. Tanto los académicos vinculados a la universidad como los periodistas simpatizantes escribían e informaban sobre realidades como los movimientos políticos radicales. Cambiando el contexto organizativo, parecía que también cambiaba el tipo de *efecto* que *el mismo conocimiento* tenía sobre la sociedad. En un determinado contexto organizativo, el conocimiento ponía en cuestión los espacios liberales; en otro, eran abiertamente reivindicados.

[6] Para una perspectiva amplia sobre ciencia y conocimientos en la India, véase también el capítulo de Shiv Visvanathan.

La historia narrada puede interpretarse de diferentes maneras. Podría defenderse que la experiencia de la India muestra la necesidad de reivindicar espacios liberales a través de la investigación activista; que la vía india es superior a la chilena, con su militarismo, tortura y sufrimiento. Pero es igualmente posible defender que la India también tuvo su dictadura al estilo chileno. A pesar del activismo legal, el periodismo simpatizante y los espacios académicos, la verdad es que los asesinatos extrajudiciales, la supresión armada de la disidencia, la normalización de la represión sistemática sobre los pobres y la expulsión de sus hogares para dar paso a un desarrollo elitista también se produjeron en la India. De hecho, aún hoy continúan las muertes de presos y detenidos[7], la supresión de la disidencia política y la expulsión de los pobres para allanar el camino a un desarrollo elitista. La agitación política de Chile tiene algunos paralelismos con la que se produjo en la India. Sin embargo, a los ojos de los movimientos progresistas de solidaridad de entonces y de la «sociedad civil global» de hoy, Chile es la quintaesencia de las dictaduras del Tercer Mundo, mientras que la India es esa incomprensible aberración de una democracia del Tercer Mundo, ¡y además la más grande de todas! Esta paradoja se encuentra en el centro de la problemática de la investigación activista. Es la paradoja de tener realidades similares, aunque representadas y percibidas de maneras diferentes; de ver cómo valores comparables –entre otros, la justicia para los pobres, las condiciones del campesinado, la capacitación, las luchas, la igualdad, la no discriminación, la democracia como libertad relativa frente a la represión del Estado– acaban significando cosas diferentes en épocas y lugares diferentes.

La historia podría tener otra lectura. ¿Por qué una institución elitista como el IIM-C deseaba invitar a participar a activistas políticos declarados? ¿Y por qué reclutó a intelectuales de izquierda para contribuir a programas de gestión? El IIM-C[8], el primer instituto nacional de estudios e investigación de posgrado en materia de gestión, fue creado en noviembre de 1961 por el gobierno de la India en colaboración con la Escuela de Administración Alfred P. Sloan del MIT[9], el gobierno de Bengala occidental, la Fundación Ford y el sector industrial indio. Durante sus primeros años, eminentes profesores e investigadores como Paul Samuelson y Jagdish Sheth, entre otros, formaron parte de su plantilla. La cuestión se vuelve aún más pertinente en la actualidad, cuando por todas partes las universidades están experimentando reestructuraciones inspiradas en los valores y las políticas neoliberales, y

---

[7] *Death in custody*, en el original inglés. Aunque esta expresión podría traducirse literalmente por «muertos en custodia», se ha optado por la denominación muerte de presos y detenidos, poniendo de relieve que se trata de muertes producidas durante la detención y privación de libertad. *[N. del T.]*

[8] Véase la página web del Instituto en la dirección http//www.iimcal.ac.in.

[9] Siglas inglesas del Instituto de Tecnología de Massachusetts. *[N. del T.]*

cuando el Banco Mundial, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) y otras organizaciones nacionales e internacionales, tanto públicas como privadas, generan un nuevo discurso sobre la «economía del conocimiento». No resulta extraño que, aunque instituciones académicas de elite de la India hayan acogido a investigadores activistas, este hecho no las haya situado al margen de las políticas y reestructuraciones neoliberales. La historia nos invita a analizar los contextos institucionales en los que la investigación activista se vuelve relevante para las instituciones académicas. ¿Cómo deberíamos entender el conocimiento producido por académicos progresistas que trabajan en instituciones, como son las universidades, creadas para el gobierno de la sociedad, tanto en el contexto de la vieja economía como en el de la nueva economía del conocimiento?

Hay una tercera forma de leer la historia. Puede que los académicos que invitaron a los activistas aprendieran algo sobre el mundo real y las verdaderas causas de la agitación laboral vivida en el país en ese periodo. Pero activistas como yo, que participamos en esos congresos, ¿qué extrajimos para el activismo? ¿Qué ganaban con todo esto los trabajadores, los campesinos, los pobres de las zonas rurales, los *dalits*[10] y los pueblos indígenas en cuyo nombre, nosotros, los activistas, hablábamos? Esta pregunta cobra mayor importancia en la actualidad, cuando un número creciente de académicos pertenecientes a universidades e influyentes grupos de reflexión se arrogan el derecho de hablar en nombre de los pobres y desposeídos del mundo al participar en eventos como el Foro Social Mundial (D'Souza, 2004).

Estas lecturas de la historia nos invitan a cuestionar los límites institucionales de producción de conocimiento –en un caso, en la universidad; en otro, en las organizaciones políticas– y a preguntar qué implica su difuminación para la transformación social. La investigación activista tiene que ver, en último término, con estos límites, con la forma de negociarlos y el propósito de la negociación. ¿Qué queremos decir, en sentido estricto, cuando hablamos de investigación activista? Cuestionar estos límites requiere problematizar tanto el «activismo» como la «investigación».

¿Investigación activista? ¿Activismo e investigadores? ¿O activismo en la investigación?

En un momento muy posterior de mi vida me matriculé en una universidad occidental para hacer un doctorado. En esa época, las fronteras entre el activismo y la investigación se habían difuminado, por lo que era más fácil cruzar las líneas diviso-

---

[10] *Dalit* procede del sánscrito «dal» y significa literalmente «roto», «oprimido». Es un término para las personas de las castas catalogadas de «inferiores» en la India. *[N. del T.]*

rias que separaban el trabajo activista del trabajo académico. De hecho, con frecuencia los dos ámbitos se superponían entre sí. Las universidades crearon cursos especiales que servían de puente, permitiendo que quienes abandonaban la universidad para seguir el camino del activismo pudieran regresar a la comunidad académica. Las facultades de ciencias sociales desarrollaron nuevos programas sobre movimientos sociales. Las escuelas de negocios inauguraron cursos sobre organizaciones sin ánimo de lucro. Las instituciones de naturaleza académica reconocieron las publicaciones de activistas producidas en ámbitos no académicos. En este contexto, mi tesis doctoral tenía como tema el imperialismo.

Me quedé consternada cuando me aconsejaron encarecidamente no utilizar el término «imperialismo» por sonar a algo de los sesenta. Me dijeron que la tesis tenía que demostrar que había madurado intelectualmente. Defendí que el imperialismo no era una cuestión convertida en moda académica. Para mí, tal como lo entendía, era una realidad que atravesaba nuestras vidas. Durante la fase final de elaboración de la tesis se publicó *Imperio* (2000), el libro de Hardt y Negri, que se convertiría en lo que Dean y Passavant (2004, p. 2) llamaron «la versión académica de un *best seller*». Desde entonces, y sobre todo después del 11 de septiembre de 2001, «imperialismo» se convirtió en una palabra «guay» y algo que está de moda, a juzgar por la cantidad de libros sobre este tema actualmente disponibles en las librerías. Esto hizo que me preguntara qué hace que una determinada terminología política se ponga y pase de moda. ¿Por qué un determinado término político suena amenazante en algunos contextos y en otros no? Para responder a esta pregunta, es necesario distinguir entre los *espacios sociales de producción de conocimiento* y el *efecto que el conocimiento produce en la realidad social*.

Tras el fin de la Guerra Fría, apareció un nuevo lenguaje político en el que destacaban palabras y expresiones como «activismo» –¿acaso antes había pasividad?–, «movimientos sociales globales» –¿en oposición a los nacionales?–, «nuevos movimientos sociales» –¿en oposición a los viejos?–, «anticapitalismo» –¿y a favor de qué?–, entre otras, como «sociedad civil», con el sello inconfundible del liberalismo clásico.

¿Qué significa «activismo»? La mayoría de nosotros discrepará de una interpretación binaria o literal, defendiendo que interpreta la palabra en el sentido de acción «progresista» dirigida a promover la justicia social y la igualdad. Sin embargo, la acción progresista puede abarcar un amplio espectro de posiciones políticas. El activismo puede ser un ideal moral, una ética superior concebida como antítesis de la ética del mercado, algo con lo que nos comprometemos más allá o al margen de lo que en nuestra vida-mercado[11] hacemos como trabajadores, empleados, profesionales, etc. En este sentido, puede incluir cualquier tipo de actividad filantrópica o

[11] *Market-life*, en el original inglés. *[N. del T.]*

cualquier forma de altruismo. El activismo puede desafiar el capitalismo y el orden social a partir de una amplia gama de puntos de vista, desde el anarquismo y la insurrección armada hasta el constitucionalismo, acotando su sentido a la política parlamentaria. Puede implicar la reforma del capitalismo, o conciliar los valores del mercado con valores igualitarios; o puede implicar simplemente cambios en el sistema formal de derechos derivados de reformas jurídicas. Puede abarcar una amplia gama de perspectivas sobre el medio ambiente, las relaciones laborales, el Tercer Mundo y los pueblos indígenas. El activismo puede significar lo contrario de la pasividad, dando a entender que participamos dentro de la esfera del mercado, pero no fuera. En este aspecto, el activismo invoca los deberes de una ciudadanía que pasa por vivir en un contexto de mercado, contribuyendo en cierto modo al mantenimiento de las condiciones generales que garantizan el funcionamiento del orden social fundado en las relaciones de mercado. La palabra «activismo» se convierte, así, en un término político genérico caracterizado por una sobrecarga semántica negativa que acaba por no transmitir un contenido o una substancia específicos.

Podemos decir que hay que cuestionar la multiplicidad de significados, que este cuestionamiento es permisible, o que por lo menos tiene que permitirse y valorarse, y que, a través de él, la investigación activista adquiere sentido y relevancia. Ahora bien, antes de que podamos hablar de «investigación activista» en sentido auténtico hay que cuestionar esta idea de lo permisible.

La vieja izquierda otorgó un sentido específico a términos del vocabulario político. Palabras y expresiones como «imperialismo», «clase obrera», «burguesía», «nación», «capital», «mercados», «colonias», explicaban la realidad del mundo vivido. Términos como «política pequeñoburguesa», «sindicalistas», «socialistas», «comunistas», «anarquistas», «revisionistas», «reformistas», «liberales», «socialdemócratas» y «nihilistas» denotaban las orientaciones teórico-filosóficas de los diferentes grupos de la sociedad con relación al mundo vivido. Así, la vieja izquierda desarrolló *conceptos* con potencial para explicar la realidad e *instrumentos de análisis* capaces de señalar formas de lidiar con ella. Sin duda, la explicitación de las posiciones conducía a intensos debates y discusiones, aunque también a la fragmentación, los cismas y las rupturas, a veces sangrientas, pero al menos, en la mayoría de los casos, las personas sabían de qué discutían. De igual forma sabían perfectamente *qué estaba realmente en juego* en esas discusiones. La conciencia de lo que estaba en juego creaba espacios para las alianzas políticas, como la política de frentes, que congregaba intereses diversos en torno a objetivos programáticos concretos.

El resultado fue un cambio estructural. Una sexta parte del mundo optó por mantenerse al margen del sistema capitalista; otra sexta, por permanecer fuera del sistema colonial, y lo que quedaba del desbarajuste capitalista se vio obligado a recurrir a drásticas innovaciones institucionales e ideológicas para tratar de reestruc-

turar el capitalismo. El *éxito* del programa de posguerra de innovación ideológica e institucional de reestructuración del capitalismo está en el centro de la problemática de la investigación activista. En algún momento de este trayecto ideológico, la mayoría de la gente en todo mundo confundió la *reestructuración exitosa* del proyecto colonial-capitalista con la idea de un *conocimiento válido* del mundo en su conjunto. Y esto pese a que, según afirma Rajni Kothari (1988, p. 23), parece haber «una correlación inversa entre el aumento del conocimiento humano y la disminución de nuestra capacidad de lidiar con los problemas reales [de la humanidad]».

En claro contraste con la vieja izquierda, la evolución del vocabulario progresista tendió hacia una terminología política genérica capaz de albergar conceptos y significados contradictorios y a menudo incompatibles desde el punto de vista filosófico y teórico. Buena parte de esto se ha hecho en nombre de la inclusión y la búsqueda de una amplia unidad. Así, por ejemplo, el término «antiglobalización» puede dar cabida a una amplia gama de conceptos contradictorios, que van desde el nacionalismo económico hasta el internacionalismo revolucionario. El término genérico «pobres», utilizado en lugar de palabras como «trabajadores», «campesinos», o «castas intocables», dice muy poco sobre las relaciones que los pobres mantienen entre sí, las relaciones entre los pobres del Primer Mundo y los del Tercero, entre los ricos del Primer Mundo y los del Tercero, y sobre las diferentes maneras en que los ricos se hacen ricos y los pobres se empobrecen en el Primer Mundo y el Tercero. Todas estas diferencias pueden subsumirse en la expresión genérica «los pobres», adquiriendo una amplia gama de significados. Del mismo modo, la palabra «imperio» puede significar «capitalismo en red», «globalización imperialista» o simplemente cambios en las formas de gobierno como los que Estados Unidos experimenta en la actualidad. No es de extrañar que tanto la izquierda como la derecha hablen de imperio; y puede decirse que la obra de Hardt y Negri se convirtió en la versión académica de un éxito de ventas precisamente porque el lenguaje de su discurso puede significar muchas cosas para mucha gente.

Lo importante es que este lenguaje genérico y conceptualmente ambiguo impide la *formación de conceptos* y el desarrollo de *instrumentos de análisis,* fundamentales para la transformación social estructural. Según el filósofo Roy Bhaskar (1989), la naturaleza de la vida humana y social depende de conceptos. Los conceptos constituyen una herencia histórica y se desarrollan gracias a nuestra participación en contextos socioespaciotemporales. El lenguaje neutro y genérico tiene el efecto de deshistorizar, despolitizar y descontextualizar los conceptos, además de debilitar la importancia que la formación de conceptos tiene para la transformación social. En el caso de las sociedades humanas, la historia es el laboratorio donde las experiencias sociales son examinadas, analizadas y reformuladas para su uso posterior. Las políticas de inclusión promueven el ideal de incluir a todas las personas en espacios democráticos supuesta-

mente neutrales. En realidad, el lenguaje de la inclusión priva a la política de la posibilidad de construir una *unidad efectiva* y *alianzas efectivas* dirigidas a un cambio estructural basado en objetivos programáticos. Lo hace desvinculando las ideas de la historia y el contexto, lo que dificulta el desarrollo de las categorías conceptuales y los instrumentos de análisis esenciales para la transformación social. Sin una política de inclusión *efectiva,* las revoluciones de principios del siglo XX no podrían haber ocurrido nunca. Sin embargo, gracias al lenguaje de la inclusión, la realidad de las políticas de inclusión acabó siendo representada como *no inclusiva*.

Al contener múltiples significados, conceptos radicales como los de «transformación estructural revolucionaria» pueden *coexistir* en la sociedad como parte de un movimiento antisistémico genérico (Wallerstein, 2002) junto con formas de transformación social de tipo reformista, evolutivo y otros modelos de cambio social, sin tener que negociar, explícita y abiertamente, alianzas programáticas. En este sentido, el lenguaje inclusivo resuena en las ideas de libertad y autonomía de la teoría liberal clásica. Los marxistas revolucionarios tardíos definieron estas ideas como «democracia burguesa» para delinear el ámbito de la libertad y las posibilidades de participación abiertas a quien preconizase un cambio por vías más radicales. «Socialistas revolucionarios», un término utilizado por la vieja izquierda, quería decir personas con unas determinadas orientaciones filosóficas y comprometidas con una acción guiada por objetivos políticos predefinidos. En contraste con estos ejemplos, «activismo» y «activistas» no implican necesariamente un cambio estructural, aunque tampoco lo excluyen. Debido a la naturaleza de su organización como lugares de producción de conocimiento, las universidades se ven obligadas a desarrollar este lenguaje genérico en detrimento de otros más específicos, lo que permite la coexistencia de una variedad de perspectivas dentro del *mismo* marco institucional. El significado que esto tiene para la investigación activista puede evaluarse por analogía con el lugar que ocupan la libertad, la justicia y el disenso en la teoría liberal.

En un retrato sincrónico de los cambios producidos en la ética del capitalismo, Jiwei Ci (1999, p. 414) sostiene que la teoría liberal de la «libertad» y la «justicia» son una libertad y una justicia negativas, dado que «la conformidad con las normas formalmente universales [...] marca los límites de la obligación moral». La libertad y la justicia son conceptualizadas en términos de ausencia de restricciones, reglas formales de procedimiento, posibilidades de elección, etc. En consecuencia, sobre la base de «permitir que algo ocurra», la teoría liberal nos invita a concluir que «es probable que ocurra o incluso que ocurra forzosamente». De este modo, «consigue revestir de un halo moral al capitalismo cuando nos invita a evaluarlo no en términos de lo que exige, sino de lo que permite, y cuando sutilmente nos lleva a ignorar la distinción entre condiciones necesarias de virtud y condiciones de posibilidad o suficientes» (Ci, 1999, p. 416).

La moralización de la libertad es «la representación de la libertad negativa como algo dotado de valor moral intrínseco» (Ci, 1999, p. 413), y «la maximización de las opciones es un proyecto moralmente válido que no requiere más justificación en términos del contenido de esas opciones» (Ci, 1999, p. 430). «El poder del mito de la libertad depende de la medida en que se consiga que la libertad negativa, sin llegar a transmutarla en libertad positiva, asuma un valor intrínseco, y no un valor meramente instrumental, que logre moralizarla» (Ci, 1999, p. 426).

La innovación lingüística que evoca un sentimiento positivo, pero que no transmite necesariamente un significado conceptual definido, permite que ideales negativos como libertad, justicia y autonomía puedan moralizarse como virtud absoluta, sin que por ello el lenguaje asuma un significado político concreto. Nadie puede defender seriamente que la libertad y la justicia son malas, pero ¿qué queremos decir, en sentido estricto, con estas palabras y cómo encajan en las estructuras de mercado más amplias en que vivimos? Véase, en contraste, la expresión *democracia burguesa,* un término que, además de reconocer los aspectos positivos de la democracia, señala sus limitaciones, conservando y ampliando el sentimiento expresado en la palabra «democracia».

La política de inclusión y el lenguaje político inclusivo que generó, ampliaron los espacios negativos de libertad y elección en el liberalismo tradicional, entendidos *sin* referencia a su respectiva substancia o contenido. Este lenguaje permitió ocultar una realidad: la de que la nueva política de inclusión, producto de los movimientos político-ideológicos occidentales de los años sesenta y setenta del siglo XX, consistió en *excluir* a la vieja izquierda y las transformaciones estructurales que su acción lograra efectuar; ocultando igualmente que la ampliación de los espacios negativos fue posible gracias al carácter centralizado y oligopolista del imperialismo de posguerra, anclado en desarrollos tecnológicos e innovaciones jurídicas, o, en otras palabras, gracias al contenido «positivo» del capitalismo de posguerra.

Sin embargo, en la idea de investigación activista hay implícita una conceptualización dicotómica de la teoría y la práctica que este tipo de investigación presumiblemente pretende superar. El profesional académico no comprometido, no activista, es el «otro» dicotómico del investigador activista y comprometido. Esta conceptualización es discutible en varios puntos.

De forma implícita o explícita, toda teoría implica una práctica del tipo que sea; e, inversamente, toda práctica obedece a una teoría, explícita o implícita[12]. El reto al que se enfrentan tanto los activistas como los investigadores es hacer explícito lo

[12] Para una fundamentación filosófica de la dialéctica entre teoría y práctica, véase R. Bhaskar, *Dialectic: the pulse of freedom*, Londres y Nueva York, Verso, 1993, p. 419.

que está implícito en sus teorías y prácticas. Para responder a este desafío, será necesario dirigir nuestra atención a un tipo de preocupación completamente diferente: deberemos ocuparnos de la correlación entre teoría y práctica, independientemente de si estas teorías y prácticas tienen su origen dentro o fuera de la academia, analizando la incidencia que los contextos institucionales tienen en los grandes objetivos de la acción política.

La investigación deja así de estar centrada en el *papel* desempeñado por los académicos en las universidades y las sociedades, deja de idealizar *todo* el activismo como algo moralmente deseable, prestando atención a los objetivos que el académico, como ciudadano, quiere alcanzar a través de la investigación, así como a las prácticas que implican las teorías. Dicho esto, los focos de nuestra reflexión deben ser: conocimiento para qué, para quién, para qué tipo de activismo, y el modo en que las restricciones institucionales matizan nuestro conocimiento del mundo.

¿La investigación activista tiene que ver con activistas *e* investigadores, con el activismo *en* la investigación o con la investigación *sobre* el activismo? La primera acepción denota una relación basada en valores compartidos que convergen en objetivos comunes en diferentes ámbitos institucionales. Las dos últimas implican la producción de conocimiento en el interior de las universidades e instituciones de investigación. Para poder hablar de manera significativa sobre la investigación activista, es necesario cuestionar los espacios académicos aparentemente neutrales.

El problema de la investigación activista puede reformularse en los siguientes términos: ¿cuáles son las relaciones entre ciudadanos, agentes humanos en un determinado campo de acción, que comparten orientaciones filosóficas y objetivos programáticos y trabajan dentro y fuera de las instituciones académicas o de investigación? Enfocada así, la investigación activista no puede reducirse a otro espacio más de tipo liberal ni a una libertad negativa y permisiva, donde la permisividad es en sí misma más valiosa que lo que está permitido, es decir, el contenido de las prácticas sociales implicadas en la investigación. Reformulados de esta manera, el activismo y la investigación dentro y fuera de las universidades tienen que poner el foco de atención en la substancia del activismo y la investigación, *independientemente* de los ámbitos profesionales en los que se produce. Al hacerlo, tanto el activista como el investigador se enfrentan a las restricciones de sus respectivos ámbitos institucionales.

Los objetivos programáticos inmediatos del partido u organización van a restringir la busca que el activista hace de los aspectos teórico-conceptuales presentes en las prácticas; por su parte, el entorno institucional de las universidades e instituciones de investigación impone restricciones al académico en su busca del conocimien-

to teórico-conceptual necesario para la consecución de los objetivos que persigue como ciudadano. Como dijo Marx, el conocimiento confiere necesariamente libertad de acción. Comprender las restricciones institucionales a las que se enfrenta la producción de conocimiento es condición necesaria para una epistemología emancipadora. El énfasis aquí debe ponerse no sólo en lo que conocemos, sino en *cómo* conocemos lo que conocemos.

Stanley Tambiah (1990) menciona dos ejes en torno a los que se produce el conocimiento, uno vertical y el otro horizontal. El eje vertical está formado por las teorías, el tema de investigación y el tipo de problemas que los investigadores tratan. El eje horizontal representa las dimensiones institucionales de la producción de conocimiento. En las ciencias sociales, los espacios permisivos proporcionados por los ideales liberales de las instituciones académicas están *compensados* por un conjunto de normas y prácticas propias de la profesión. El modo de asignar recursos a la investigación, las formas en que las políticas de financiación influyen en la elección del tema a investigar, la política de revisión científica por pares, que garantiza que la investigación se mantenga dentro de límites aceptables, los recursos movilizados para el lanzamiento y la promoción de publicaciones, el imperativo de «publicar o morir», crucial en el trabajo académico, las evaluaciones de los resultados, todas estas reglas internas matizan la manera de comprender la realidad. Por encima de todo, el conocimiento producido en los espacios académicos está matizado por el prisma disciplinario utilizado para observar un determinado problema; por las formas en que la tecnología y las bases de datos atomizan el conocimiento, haciéndolo «programable», y, más en general, por la codificación del conocimiento y la huella que deja en la historia de la colonización. Aquí lo importante es entender de qué manera la realidad está *matizada* por estas restricciones y de qué modo el conocimiento producido en determinados contextos limita las aspiraciones más amplias que podamos tener respecto a las sociedades en que vivimos como ciudadanos. El problema de los filósofos, como sostenía Marx, no es únicamente interpretar el mundo, sino cambiarlo. Y, para cambiarlo, la comprensión de las restricciones impuestas a los filósofos y sus filosofías se convierte en un importante tema de reflexión.

El problema de la investigación activista implica, por tanto, una tensión entre dos tipos de reglas: las reglas de la ciudadanía y las de las instituciones profesionales. Esta tensión pone en tela de juicio la permisividad y la política de los espacios liberales para sostener la paradoja del conocimiento en nuestros días, a la que se refiere Rajni Kothari. No es posible, pues, hablar de investigación activista de manera significativa sin antes dejar claro si la orientación de uno u otro tipo de actividad –el activismo y la investigación– apunta a transformaciones estructurales y revolucionarias o a transformaciones constitucionales y reformistas.

La movilización «desde arriba»

En la película *¡Viva Zapata!*[13], Emiliano Zapata, un joven campesino mexicano que lucha por defender las tierras de las que él y otros habían sido expulsados, une sus fuerzas a las de Francisco Madero[14], que lucha por una reforma constitucional. Tras la victoria inicial, hay una escena en la película en la que Zapata va al encuentro de Madero[15] para exigir la devolución de las tierras. Madero le responde que el problema no es tan sencillo y que, para poder devolver las tierras, primero tendrían que llevarse a cabo reformas constitucionales. Madero es derrocado y Zapata asesinado. La escena refleja, de algún modo, la problemática de la investigación activista. Para Madero, la revolución significaba orden constitucional. Para Zapata, significaba la devolución de las tierras a su pueblo.

Para los intelectuales, los campesinos y sus problemas adquieren sentido en función del orden político constitucional. Para los campesinos, la constitución adquiere sentido en función de la devolución de sus tierras. Sin embargo, ambos necesitan aliarse para articular sus aspiraciones. Es importante reconocer esta tensión en la investigación activista para darnos cuenta del alcance y los límites de este tipo de investigación en los espacios institucionales de las universidades y centros de investigación. Para los investigadores académicos, el punto de partida es el mundo que está «ahí fuera» con sus problemas, que esperan solucionar con la investigación. Para el pueblo en general, el problema es «nuestra tierra» y «nuestra gente».

Resumiendo, y en términos generales: el activismo abarca dos tipos de movilización, la «movilización proactiva», que se ejerce «desde arriba» y defiende los ideales del orden establecido, frecuentemente expresados en términos de valores constitucionales, y la «movilización reactiva», que se expresa «desde abajo» y cuestiona los ideales y valores del orden vigente, sustituyéndolos por algo nuevo y mejor. El punto de partida de la movilización proactiva es un determinado ideal y su manera de concebirlo. Para la movilización reactiva, el punto de partida es la percepción de que las condiciones reales de existencia son opresivas e intolerables. La movilización desde arriba pretende alcanzar ciertos ideales, mientras que la movilización desde abajo se propone trascender ciertos estados y condiciones de vida opresivos. Esta distinción, a menudo difuminada por la *Realpolitik,* es conceptualmente importante por muchas razones.

En primer lugar, ambos tipos de movilización implican investigación y activismo. No obstante, la función de una y otra difiere en cada forma de movilización. En el

---

13 Dirigida por Elia Kazan y rodada en 1952, con Marlon Brando en el papel de Emiliano Zapata.

14 Papel interpretado por el actor Harold Gordon.

15 Francisco Madero se hizo cargo de la presidencia de la república mexicana entre noviembre de 1911 y febrero de 1913. *[N. del T.]*

primer caso, la investigación se refiere a las desigualdades y a la brecha entre lo ideal y lo real, de modo que la acción está orientada a eliminar esta brecha. Gran parte de la investigación y el activismo que proviene de los nuevos movimientos globales inspirados o basados en Occidente, como es, por ejemplo, el caso de los movimientos antiglobalización, se apoya en una investigación de tipo crítico combinada con activismo. En una generalización necesariamente apresurada, puede decirse que la investigación se centrará de manera especial en la brecha existente entre lo que debería ser y lo que es, en el doble rasero y la hipocresía que exhiben los gobiernos, las empresas, los partidos políticos y sus respectivos líderes. De ello se desprende, lógicamente, que la acción debe tratar de eliminar esta brecha, acercándose al ideal. Mucha de la crítica realizada tiene, por tanto, una base empírica. La crítica se aferra al empirismo *filosóficamente,* aun cuando la investigación pone de relieve el valor de las metodologías cualitativas de investigación en detrimento de las cuantitativas y reconoce la importancia de un compromiso con la sociedad en general. Una investigación de este tipo se traduce en una acción basada en el voluntarismo, el libre albedrío, la primacía de la acción moral independiente de los contextos y la comprensión de que los individuos pueden alcanzar sus ideales si se transforman moralmente o, en otras palabras, si tienen voluntad política para hacerlo.

La movilización reactiva, por otra parte, exige conocer *cómo* se da la opresión, quién es oprimido y en qué medida, cuáles son las fuentes de poder de los opresores, sus puntos de apoyo y limitaciones. Una crítica de este tipo *explica* el orden social, las causas y modalidades de opresión, de modo que los oprimidos pueden *identificar* los actores y las instituciones involucradas y evaluar las posibilidades de establecer alianzas políticas de mayor o menor amplitud. Esta crítica explicativa tiene *potencial* para empoderar en determinados contextos organizativos en los que el conocimiento emancipador se convierte en un conocimiento instrumental orientado a la acción. La investigación sobre la que se apoya la movilización reactiva revela las posibilidades y restricciones impuestas por el contexto, de manera que la investigación activista pueda *evaluar* las fortalezas y debilidades de un determinado contexto y juzgar el ámbito y la libertad de acción que existen en su interior.

Al mostrar la naturaleza de los actores implicados en la producción capitalista y la relación necesaria, aunque asimétrica, entre los obreros y el capital, el análisis del capitalismo propuesto por Marx apuntaba hacia un programa de acción que contribuyó a la formación de los movimientos socialistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX y a alterar *efectivamente* la arquitectura del mundo. La investigación favoreció el desarrollo de formas de entender el mundo que ayudaron a transformarlo de manera radical. Para estabilizar la agitación de principios del siglo XX, hubo que reconocer la existencia del conocimiento producido por Marx y los marxistas, aceptarlo y darle credibilidad. Este reconocimiento tuvo un precio, ya que el propio

marxismo se convirtió en objeto de investigación, produciendo un discurso inmanente del marxismo que desvinculaba investigación y activismo, esa ardua tarea de transformar realmente el mundo. Aceptar que la crítica explicativa es simplemente uno más entre los muchos tipos de crítica posibles dentro de los espacios institucionales liberales, tiene el efecto de idealizar el espacio liberal en lugar de movilizar a la gente para la transformación social. Es importante reconocer que esta aceptación sólo se produce en determinados contextos históricos. Idealizar ese espacio sin señalar sus limitaciones y abstenerse de analizar el *efecto* que la investigación radical puede tener dentro de marcos institucionales conservadores, es admitir que el espacio es más importante que lo que se hace en su interior.

En segundo lugar, la tensión/afinidad entre activismo e investigación a menudo se presenta como un problema metodológico de las ciencias sociales, que apunta la necesidad de implicar a los sujetos en la investigación para lograr una mejor correlación entre la investigación y la realidad. Desde comienzos de los sesenta, metodologías como la investigación-acción participativa[16] (IAP) vienen abogando por la participación de los sujetos en la investigación que se ocupa de ellos. Los defensores de estas nuevas metodologías fueron considerados voces disidentes en el panorama de la investigación. Las discusiones sobre metodologías como la AIP tratan de analizar su sentido confrontándolas con las metodologías dominantes en la investigación en ciencias sociales. En comparación con las metodologías dominantes, la AIP es más modesta en sus pretensiones: producir una investigación mejor; lo que no dice mucho sobre la eficacia de la investigación para lograr los tipos de cambios sociales que motivaron la investigación, y mucho menos para generar una transformación social estructural.

Por el contrario, hay evidencias de que el conocimiento producido con mejores metodologías de investigación ha contribuido a mejorar el gobierno corporativo[17]. Organizaciones internacionales como el Banco Mundial y otras agencias de desarrollo utilizan cada vez más el conocimiento obtenido a través de la investigación activista con fines absolutamente contrarios a los que inspiraron la investigación –mejorar la gobernanza como respuesta a la creciente insatisfacción respecto a sus políticas (Jordan, 2003)–. Al denunciar la brecha existente entre la realidad y los ideales socialmente aceptados, la investigación activista puede proporcionar conocimiento útil para la movilización proactiva. Las organizaciones internacionales, agencias de desarrollo y otros reformadores neoliberales parecen haberse apropiado de la investigación de mejor calidad para ponerla al servicio de la reestructuración neoliberal.

---

[16] *Participatory Action Research* (PAR), en el original inglés. *[N. del T.]*

[17] La expresión gobierno corporativo o gobernanza empresarial tiene que ver, en su sentido más amplio, con el conjunto de principios, normas, mecanismos y procedimientos que afectan a la dirección, la administración y el control de una empresa o corporación. *[N. del T.]*

«Asimilación» es un concepto inadecuado para explicar el proceso por el cual la investigación radical resulta útil para obtener un efecto opuesto al objetivo por el que se trabaja. Llamar a esto asimilación dice muy poco del *tipo* de conocimiento producido o del contexto que lo permite. Por otro lado, dentro de los espacios de la academia, la producción de conocimiento radical adquiere un matiz que altera su *efecto* en la sociedad en general. Por ejemplo, un académico radical como Slavoj Žižek, que se declara heredero del legado de Lenin (Žižek, 2002b), apela a la «intolerancia leninista» (Žižek, 2002b) y denuncia la hipocresía del liberalismo occidental en su crítica al totalitarismo (Žižek, 2001), lleva a cabo su investigación dentro de las orientaciones disciplinarias de los estudios culturales y los discursos sobre la cultura de masas combinados con la psicología social. Cuando es criticado desde estos ámbitos disciplinares, lejos de traer a Lenin de nuevo a escena o incitar a la movilización popular contra la tiranía del liberalismo occidental, se convierte en una figura de la cultura de masas para el consumo de la academia liberal[18].

El significado de la investigación no puede, por tanto, separarse del *efecto* que tiene en la conformación de la acción social. En términos generales, puede decirse que actualmente la investigación activista ha tenido éxito en la defensa, tanto en el plano de la acción como en el de la teoría, de los espacios socialdemócratas frente a los retos del neoliberalismo, en el sentido de haber generado los conocidos como «movimientos globales» decididos a «cambiar el mundo sin tomar el poder» (Holloway, 2002). Esta movilización a favor de la renovación de la socialdemocracia y su adaptación a los cambios producidos en el capitalismo al final de la Guerra Fría es una movilización proactiva, hecha desde arriba dentro de los espacios institucionales liberales para potenciar determinados valores constitucionales devaluados por el neoliberalismo. Impide la posibilidad de que la investigación activista dirija su atención al papel ideológico, político e institucional desempeñado por la *propia* socialdemocracia en la desaparición del socialismo y el auge del neoliberalismo, e impide también el tipo de investigación que critica las formas en que la izquierda y la derecha, la socialdemocracia y el liberalismo, se aliaron y complementaron en la expropiación y explotación de las poblaciones coloniales. En nuestros días, impide poner en cuestión el efecto de una socialdemocracia truncada y reformada en el Tercer Mundo. Una investigación de este tipo exige una investigación activista muy diferente, capaz de evaluar constantemente el *efecto* real que la investigación producida tiene en la sociedad en general y en los oprimidos y marginados en cuyo nombre dice hablar.

---

[18] Véase R. Mead, «Life and Letters: The Marx Brother: How a philosopher from Slovenia became an international star», *The New Yorker*, 2003. Acerca del documental biográfico *Žižek!* (2005), véase The Documentary Campaign, en http://www.documentarycampaign.org. En realidad, la mayoría de académicos que alcanzan el estatuto de celebridad suelen ser «investigadores activistas».

En tercer lugar ambos tipos de movilización pueden beneficiarse, aunque en diferente medida, de un cambio constitucional. Ambos implican negociaciones, alianzas temporales y a largo plazo, además de las concesiones necesarias, pero sin comprometer los intereses y aspiraciones fundamentales. La investigación cobra sentido para la movilización reactiva dirigida al cambio estructural cuando los intereses y concesiones en juego se articulan, expresan y debaten abiertamente. Cuando el análisis hace explícitas las diferencias y los intereses que conforman la investigación, aumentan las posibilidades de formar alianzas *reales* y establecer compromisos *informados,* capaces de promover acciones conducentes a la transformación social. La investigación que no permite ver con claridad los intereses que están en la base de las diferentes perspectivas del activismo, forja una unidad en el plano analítico y no corresponde a la realidad. La unidad analítica fetichiza los objetivos *reales* de la movilización. La movilización proactiva a veces implica una investigación que analíticamente combina grupos e intereses de la sociedad, o que borra las fronteras entre lo deseable y lo posible, confundiendo las posibilidades efectivas para llevar a cabo una acción emancipadora. Como corolario, la movilización proactiva desde arriba se ve obligada a idealizar los espacios negativos de acción como un objetivo valioso en sí mismo. El ideal, a su vez, oculta la realidad de que el activismo ejercido dentro del orden constitucional tiene límites que pueden ser insuficientes para satisfacer las aspiraciones de los oprimidos y los desposeídos en cuyo nombre todo activismo justifica su razón de ser.

En cuarto lugar, la investigación activista y la metodología de investigación/acción participativa apelan a la implicación personal e individual del investigador, como si eso, por sí solo, garantizase la bondad de la teoría y la práctica. El punto de vista que divide al activista en dos es problemático, oponiendo el investigador comprometido al académico imparcial y desapasionado que trabaja desde lo alto de su torre de marfil. Esta categorización dicotómica oculta el hecho de que el investigador que trabaja desde la torre de marfil *también* está socialmente comprometido como investigador activista. Es el contexto institucional el que hace que el investigador o investigadora parezca desapasionado y no comprometido, y es esta apariencia la que fetichiza los vínculos interinstitucionales –las vías– a través de los cuales el conocimiento se traduce en políticas y gobernanza. Al centrarse en la marginación de determinados métodos y tipos de investigación dentro de la academia, los discursos ofuscan el verdadero papel de las universidades y la investigación en las sociedades capitalistas. Este problema ha vuelto a ponerse de relieve a raíz de los discursos sobre la «economía del conocimiento» y la reestructuración de las universidades bajo el dictado de los parámetros neoliberales.

Sin subestimar la implicación activa de los investigadores en los problemas sociales, ello no supone que la participación conduzca automáticamente a una buena

teoría, entendida como crítica explicativa radical necesaria para el cambio estructural en la sociedad. Por el contrario, la investigación no puede juzgarse básicamente desde el grado de implicación del investigador en las luchas sociales. Defenderlo significa confundir el individuo con lo social, los aspectos psicológicos de la vida con los aspectos sociológicos.

En la dialéctica teoría-práctica-teoría, los individuos se implican en las prácticas sociales, incluyendo las acciones orientadas al cambio social, a partir de su comprensión previa de la teoría. Querer interpretar el mundo, analizar las cosmovisiones que subyacen en las interpretaciones del mundo real, no es redundante porque el investigador actúe en un sentido progresista. Si el reconocimiento de las dimensiones institucionales de la investigación nos lleva a cuestionar su efecto sobre el mundo en general, reconocer las dimensiones psicológicas/emocionales de la investigación nos lleva a reformular el problema de la subjetividad en la investigación como algo que va más allá de la cuestión de la metodología de investigación. Nos lleva, en definitiva, a prestar atención a la *relación* que existe entre la acción social y el conocimiento social inherente a la movilización proactiva y reactiva.

¿Cárceles del conocimiento?

A mediados de los noventa se organizó en el Instituto Maniben Kara –una organización de Mumbai dedicada a la investigación en materia laboral y sindical– un seminario sobre la utilidad de los ordenadores para los sindicatos y los activistas sindicales. El orador ya había trabajado antes con sindicatos en Mumbai, pero había vivido y trabajado durante más de una década en América del Norte y del Sur. Después de una presentación brillante sobre la multiplicidad de modos en los que los trabajadores podían utilizar los ordenadores para avanzar en su causa y defender sus intereses comunes, un trabajador preguntó si alguno de los presentes estaba pensando en comprar un ordenador. Al pedirle que explicara las razones de la pregunta, respondió que el sindicato al que pertenecía no tenía siquiera máquina de escribir, pero que esperaba la donación de una máquina de segunda mano en caso de que alguien se decidiera a comprar un ordenador. Esto en un país donde la industria del *software* es una de las principales fuentes de exportación.

La reacción de diversos investigadores activistas a esta historia es afirmar que muestra lo importante que es participar en las iniciativas de base para quien se dedica a la investigación. En su opinión, así es como la *realidad* entra a formar parte de los temas a investigar, lo que acaba confiriendo mayor relevancia a las agendas de investigación. Por el contrario, los sindicalistas de la India entendieron que el objetivo del seminario era interactuar personalmente con el activista que lo impar-

tía, con la esperanza de que en el futuro pudieran ponerse en contacto con él si era necesario. Para ellos, el seminario no tenía tanto que ver con conocimientos informáticos para sindicalistas o con la eventual esperanza de comprar ordenadores para sus respectivos sindicatos. La substancia del seminario tuvo significados muy distintos para los diferentes grupos asistentes, si bien todos participaron y expresaron su apoyo a la realización de iniciativas parecidas en el futuro. Ninguno de los objetivos referidos era criticable en sí mismo. La historia, sin embargo, ilustra una serie de ironías relacionadas con las tecnologías de la comunicación, con el hecho de que el orador fuera indio y ejerciera su activismo en la India y el extranjero, y con el hecho de haber sido el sector del desarrollo del *software* el que puso a la India en el discurso de la globalización y de las promesas con que llamó la atención del Tercer Mundo.

La anécdota anterior nos invita a prestar atención a una problemática más amplia, la de la relación del sujeto cognoscente con lo que conoce, una cuestión que trasciende el tema de la investigación activista. Porque, en efecto, la producción de una buena investigación aún deja en el aire la cuestión de las buenas acciones. Las referencias discursivas a la investigación activista a menudo cometen una falacia lógica cuando, a partir del hecho de que son *necesarias* buenas teorías para obtener buenas prácticas, se apresuran a concluir que de las buenas teorías *resultarán* buenas prácticas. Este salto lógico pone en evidencia una problemática totalmente diferente referida a las formas en que la relación entre el sujeto que conoce y el conocimiento está mediada por dimensiones psicológicas y emocionales de la vida humana, lo que resulta especialmente significativo para distinguir la movilización proactiva de la reactiva.

Toda investigación implica que el yo se distancie de los objetos sobre los que procura obtener conocimiento, que en el caso del investigador activista es el mundo injusto que existe «ahí afuera» y constituye una realidad de la que el investigador no es sino una ínfima parte. La investigación supone un ejercicio de contemplación y reflexividad que trasciende los dominios del yo estrictamente definido y se enfrenta a explicaciones –¿por qué las cosas son como son?–; a la casualidad y los méritos relativos de diferentes teorías; al razonamiento y los méritos relativos de diferentes tipos de razonamiento, y al análisis, teórico o programático. Toda acción se basa en alguna forma existente de comprender el mundo, y la investigación participa del conocimiento preexistente. La producción de conocimiento exige la capacidad para reconocer la presencia del sujeto *y* del objeto y distinguir uno de otro.

El activismo, por el contrario, significa trascender. Trascender la división entre sujeto y objeto, cruzando las fronteras que separan el yo como sujeto cognoscente y el conocimiento del mundo. Es una situación en la que el sujeto que conoce se identifica tan plenamente con el conocimiento que la distinción entre ambos se desvane-

ce de tal modo que el sujeto cognoscente es capaz de dar un salto a lo desconocido. El salto tiene que ser necesariamente hacia lo desconocido, ya que el efecto de las acciones no puede preverse anticipada y definitivamente.

Just do it! –«simplemente hazlo»–, dice el eslogan publicitario de Nike. Para Nike, «simplemente hazlo» pone de relieve una actitud, una manera de estar. En un mundo rebosante de «pos» –posmoderno, poscolonial, postestructuralista, postindustrial, poshumano, posmarxista, postsocialista, postsocialdemócrata, postsocial–, el eslogan «simplemente hazlo» transforma la experiencia mundana de calzar unas deportivas en una experiencia de consumo exótica, aunque efímera. Nike parece decirnos: olvídese de las verdades desagradables sobre la explotación y el trabajo infantil en las fábricas y viva intensamente este momento, aquí y ahora, siempre exótico y efímero. No obstante, logra captar la trascendencia que implica la acción, así como el estado psicológico –la actitud– a la que se refiere. Mientras que una buena investigación de tipo explicativo tiene sinergias con la buena acción, la manera de estar en el mundo consistente en el «simplemente hazlo» está compuesta por factores que van más allá de la mera investigación.

La acción es un momento de convergencia en el que las dimensiones sociales, políticas y psicológicas/emocionales/espirituales –llámeselas como se quiera– del yo confluyen entre sí[19]. Ello implica liberarnos de los *corsés institucionales* que imponen restricciones a la vida humana y que en determinados contextos la gente experimenta como una forma de opresión o explotación que provoca sufrimiento humano. La naturaleza y el alcance de la transformación social, así como el *tipo* de transformaciones sociales que puede generar, dependen de la *naturaleza* de la investigación, pero también de las relaciones y experiencias sociales del investigador como ser humano y del grado de identificación con el conocimiento.

La gente, como puede observarse en casos de protestas y rebeliones espontáneas, actúa con o sin una buena investigación para liberarse de las condiciones de opresión en que vive. Para que la buena investigación conforme la acción, hay que traducirla en objetivos programáticos, a fin de que sea relevante desde el punto de vista praxeológico. La praxeología, por tanto, puede verse como otro tipo de conocimiento, una instancia entre la investigación y la acción, donde la investigación se traduce en objetivos programáticos, el conocimiento adquiere un carácter instrumental y el activismo asume innovaciones organizativas que facilitan las convergencias necesarias en el yo social para la transformación del mundo[20].

---

[19] Sobre las dimensiones conceptuales y filosóficas que esto suscita, véase J. P. S. Uberoi, *Religion, Civil Society and state: A study of Sikhism*, 1996, Delhi, Oxford University Press.

[20] Este enfoque praxeológico trata de conciliar teoría y práctica, y de reducir el distanciamiento entre los conceptos y la vida, evocando la relación entre lo vivido, la práctica y el pensamiento. *[N. del T.]*

En 1967, Charu Mazumdar, el inspirador de lo que se conoce como movimiento naxalita, se refirió a las universidades como «cárceles» del conocimiento, exhortando a los jóvenes a abandonarlas para participar en la lucha de clases y aprender de ella. Los escritos de Mazumdar, que en su mayoría se ocupan del revisionismo[21] en el contexto indio, producidos sin el sesgo profesional de la carrera académica, hablaban de cómo la izquierda en la India había hecho que el campesinado –que constituía el grueso de la sociedad india y estaba formado por los más pobres entre los pobres– se comprometiera. Lo importante a destacar, desde el punto de vista de la investigación activista, es que en ese momento decenas de miles de estudiantes universitarios «simplemente lo hicieron». El hecho tuvo una profunda influencia en la sociedad y la conciencia indias de la época. Cuarenta años después, y a pesar de las sucesivas embestidas represivas del Estado, de la crítica amarga de los investigadores y de la subestimación desdeñosa de los movimientos sociales globales, el campesinado sigue siendo un reto y los ciclos de represión y estabilización siguen moldeando los límites de la política en este subcontinente invisible para el cibermundo.

Los investigadores activistas del subcontinente tratan de aislar *un solo* momento, el momento de la rebelión y su represión, teorizando *retrospectivamente* sobre los fallos teóricos y programáticos del movimiento. Tal vez ha llegado la hora de que se paren a reflexionar sobre los motivos por los que la reciente proliferación de la investigación activista no ha conseguido que los jóvenes y los estudiantes, ni tampoco los más pobres entre los pobres del subcontinente y, en general, del Tercer Mundo, se animen a abrazar el «simplemente hazlo».

Referencias bibliográficas

BANERJEE, S. (1980), *In the Wake of Naxalbari,* Calcuta, Subernarekha.
— (1984), *India's Simmering Revolution: The Naxalite uprising,* Londres, Zed Books.
BHAGWATI, J. P. N. (1985), «Law Day Speech by the Chief Justice of the Supreme Court of India», *Supreme Court Cases* 1, 1.
— (1986), «Law Day Speech by the Chief Justice of the Supreme Court of India», *Supreme Court Cases* 1, 46.
BHASKAR, R. (1989), *Reclaiming Reality: a critical introduction to contemporary philosophy,* Londres, Verso.
CI, J. (1999), «Justice, Freedom, and the Moral Bounds of Capitalism», *Social Theory and Practice* 25, 3, pp. 409-438.

[21] En el contexto del marxismo, el revisionismo se refiere, en general, a la disposición intelectual para someter a reflexión y revisión la teoría marxista. *[N. del T.]*

DEAN, J. y PASSAVANT, P. A. (orgs.) (2004), *Empire's New Clothes: reading Hardt and Negri,* Nueva York y Londres, Routledge.
D'SOUZA, R. (2004), «Carnivals in the Era of "Globalisation"» [http://www.zmag.org/sustainers/content/2004-02/07d'souza_.cfm], consultado el 7 de febrero de 2004.
GHOSH, S. (1974), *The Naxalite Movement: a Maoist experiment*, Calcuta, Firma K. L Mukhopadhyay.
HARDT, M. y NEGRI, A. (2000), *Empire,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press [ed. cast.: *Imperio,* Barcelona, Paidós, 2002].
HOLLOWAY, J. (2002), *Change the World without Taking Power,* Londres y Sterling (Virginia), Pluto Press.
JORDAN, S. (2003), «Who Stole my Methodology? Co-opting PAR», *Globalisation, Societies and Education* 1, 2, pp. 185-200.
KOTHARI, R. (1988), *Rethinking Development. In search of humane alternatives,* Delhi, Ajanta.
SHAH COMMISSION (1978), *Shah Commission of Inquiry Interim Report I & II,* Delhi, Gobierno de la India.
TAMBIAH, S. J. (1990), *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality,* Cambridge, Cambridge University Press.
WALLERSTEIN, I. (2002), «New Revolts against the System», *New Left Review, Second Series* 18, pp. 29-39.
ŽIŽEK, S. (2001), *Did Somebody Say Totalitarianism? Five interventions in the (mis)use of a notion,* Londres y Nueva York, Verso [ed. cast.: *¿Quién dijo totalitarismo?,* Valencia, Pre-Textos, 2002].
— (2002a), «A Plea for Leninist Intolerance», *Critical Inquiry* 28, pp. 542-566.
— (org.) (2002b), *Revolution at the Gates: a selection of writings from February to October 1917: V. I. Lenin,* Londres y Nueva York, Verso.

Parte II
Las modernidades de las tradiciones

V

Globalización y *ubuntu*[1]

MOGOBE B. RAMOSE

Feta kgomo o tshware motho[2]

Hubo una época en la que se creía y se sabía que la Tierra era un rectángulo plano. Los ángeles harían sonar sus trompetas desde los cuatro rincones en el Último Día para despertar a los muertos[3]. Quienes se atrevieron a desafiar esta creencia con el postulado de la esfericidad de la Tierra fueron sometidos a considerables penas y tormentos. Finalmente, el conocimiento triunfó sobre la creencia. ¿Significó

---

[1] Morfológicamente, *ubuntu* se compone de dos palabras: el prefijo *ubu-* y la raíz *-ntu*. *Ubu-* hace referencia a la idea del ser en general, al ser antes de su manifestación concreta, mientras que *-ntu* significa el punto nodal donde el ser asume forma concreta, el modo de ser de una entidad en particular en el proceso continuo de desarrollo. Ambas se apoyan mutuamente, ya que son dos aspectos constitutivos del ser como unidad y totalidad indivisible. El concepto ético de *ubuntu* pone de relieve los vínculos y relaciones entre las personas. Como ser genérico que está siendo continuamente, *ubu-* está marcado por la incertidumbre, pues sus raíces son el profundo anhelo y esfuerzo por comprender el universo mediante la búsqueda permanente de la armonía o comunión cósmica. Esta comprensión es importante porque el concepto de «armonía cósmica» impregna la política, la religión y el derecho. El concepto de *ubuntu* apunta, en esencia, a una ética de la reciprocidad, la interdependencia y la fraternidad, fundada en la idea de que una persona sólo se realiza a través de las otras. Véase Ramose, 1999. *[N. del T.]*

[2] En sepedi, una de las lenguas del grupo lingüístico sudafricano sotho del norte, este aforismo expresa una de las máximas éticas del *ubuntu*: «Siempre que una persona se encuentra ante una elección decisiva entre proteger la riqueza o preservar la vida de otro ser humano, debe optar por la preservación de la vida».

[3] La cosmogonía del Apocalipsis (7, 1-2) concibe la idea de una Tierra plana con cuatro esquinas o extremos. *[N. del T.]*

este cambio de paradigma la inauguración histórica e intelectual de la globalización? Como si celebrara el cambio de paradigma, John Donne, el poeta metafísico inglés, se refirió en el séptimo de sus *Sonetos sagrados*[4] a «los imaginados rincones de la Tierra redonda». Esta paradoja ilustra la tensión entre creencia y conocimiento. Si la creencia, incluso la justificada, posee un carácter necesariamente metafísico, el conocimiento, como reivindicación verificable[5] de la verdad[6], es empírico por naturaleza (Passmore, 1968, p. 368; Ayer, 1974, p. 12). Lo metafísico y lo empírico comparten algo: son aspectos de un ser humano encarnado (Zaner, 1971, p. vii) e integrado en el mundo empírico. Sobre esta base, la separación entre lo metafísico y lo empírico no es más que una cuestión de ordenamiento conceptual que contradice el carácter ontológico del ser humano como singularidad orgánica. Si la metafísica y las cuestiones relativas al conocimiento empírico –la epistemología– pertenecen a la filosofía, entonces la globalización, entendida como la coincidencia y la tensión actual entre creencia y conocimiento, puede considerarse un problema legítimo de la filosofía. Precisamente, en este capítulo me propongo abordar la globalización como problema filosófico.

Si el individuo es un ser encarnado, que se configura en la experiencia y a través de ella, la filosofía, del mismo modo, está arraigada en la experiencia. A mi juicio, la filosofía no es una misteriosa erupción de conceptos procedentes del espacio sideral sin ninguna conexión con nuestro mundo empírico, a pesar de incidir en éste. Tampoco es una divagación abstracta sobre temas abstrusos y apartados de la realidad. Por estas razones, comienzo con una exposición de la experiencia de la globalización para luego reflexionar sobre ella en clave filosófica.

Globalización y filosofía

Apuntada la identidad ontológica orgánica entre lo metafísico y lo epistemológico, parto del hecho de que somos seres enraizados en el mundo experiencial. El carácter filosófico de este capítulo radica en el interés por el significado y la interpretación de la experiencia de la globalización. En particular, lo que me interesa

---

4 Colección de poemas religiosos, también conocida como *Meditaciones divinas* o *Poemas divinos*. *[N. del T.]*

5 Para una crítica del principio de verificación, véase, por ejemplo, Ryle, 1971, p. 127. Para una exposición del principio de falsación, en parte orientada a refutar el principio de verificación, véanse Flew y MacIntyre (orgs.), 1993, pp. 98-99 y p. 106.

6 Sobre la crítica de la «verdad» a partir de la teoría de la correspondencia, véase Bohm y Hiley, 1993, pp. 16-17, cuyo argumento defiende que la verdad es una construcción compleja que no está dada de antemano.

es cuestionar la solidez y validez de los presupuestos que subyacen en la experiencia comúnmente llamada «globalización». Los efectos de esta experiencia son enfocados como cuestiones de justicia, tanto en la esfera política como en la económica. Así pues, comenzaré presentando algunas características de esta experiencia, incluyendo otras cuestiones relacionadas. Para ello asumo el presupuesto de que, en términos filosóficos, la globalización es, en última instancia, la paradoja de establecer y derribar fronteras al mismo tiempo. No me refiero sólo a fronteras físicas y geográficas, sino también intelectuales y culturales. Quisiera plantear esta paradoja en función de la siguiente pregunta: si razonar y actuar partiendo de las fronteras existentes, o de las que aún están por establecer, alude a la realidad del ser humano en el mundo, ¿puede encontrarse un argumento a favor de la validez y aplicabilidad del razonamiento circunscrito capaz de justificar la división «nosotros»/«ellos» entre seres humanos? Esta pregunta presupone que, a menudo, el establecimiento de fronteras tiene que ver con al menos dos reivindicaciones. Una es el derecho a la posesión o a la propiedad exclusiva; la otra la reivindicación del derecho y la competencia exclusivos para decidir y controlar un área determinada. Tras ambas reivindicaciones acechan los peligros del absolutismo y el dogmatismo. Exigir que una determinada posición sea reconocida como el centro alrededor del cual debe girar todo lo demás, y sostenerla obstinadamente, es una característica del absolutismo dogmático. Se trata de un rasgo común de las llamadas tres grandes religiones monoteístas (Ramose, en prensa). El «dios» de cada una de ellas es único y exclusivo, por lo que la existencia de otra divinidad es imposible. Es éste el sentido en el que me refiero al término «fundamentalismo económico». En lo que respecta a su estructura y organización de pensamiento, el fundamentalismo económico es tan absolutista y dogmático como las tres religiones monoteístas. Persiguiendo a toda costa el beneficio privado, su «dios», el dinero, exige obediencia a sus criaturas.

La invención del dinero se basó en la intención de constituir un medio para lograr un determinado fin. El dinero, en efecto, sigue siendo un medio para conseguir múltiples fines, pero el fundamentalismo económico ha invertido esta lógica. Su mandamiento es que el dinero debe ser un fin en sí mismo. El afán incesante de lucro, el deseo insaciable de acumular cada vez más dinero a cualquier precio, es la apoteosis del dinero como un fin en sí mismo. El dinero se ha convertido en el «dios» alrededor del cual todo debe girar y al que todos deben someterse. Suscribo, a este respecto, la idea de que la invención del dinero constituye el pecado original de la economía.

El razonamiento circunscrito –en otras palabras, la reflexión y la acción basadas en las fronteras existentes y las fronteras por establecer– confirma la experiencia de que todo está en continuo flujo. Se trata de una condición de cambio y mutabilidad

incesantes, porque el movimiento[7], y no el reposo, es el principio del ser. Ser significa estar en la condición de -idad[8] y no de -ismo[9]. Ésta es la base ontológica de la tensión subsecuente entre -idad e -ismo. La tensión surge al tratar de construir la realidad social desde la postura que asume que hay una división radical y una oposición irreconciliable entre -idad e -ismo. Según este punto de vista, el flujo del ser necesita la búsqueda de estabilidad. Esta búsqueda culmina en un -ismo. El -ismo se construye, por tanto, en contraste y oposición al siendo (*be-ing*) en cuanto -idad. El absolutismo dogmático se alimenta de esta perspectiva filosófica de la realidad. Sugiero, pues, que la división radical y oposición irreconciliable entre -idad e -ismo es, en el mejor de los casos, supuesta y, en el peor, falsa. En lugar de desarrollar esta cuestión, me limito aquí a subrayar la idea de que una perspectiva filosófica de la realidad basada en la -idad sólo puede evitar el absolutismo dogmático si la lógica de la -idad es valorada plenamente. Sin duda, el -ismo es sólo un momento, no la eliminación o sustitución de la -idad. A modo de ejemplo, presento una filosofía *ubuntu* de los derechos humanos, cuyo propósito es plantear, en vez de responder, la siguiente pregunta: ¿puede la filopraxis *ubuntu* ser una de las respuestas al actual fundamentalismo económico?

Desde el punto de vista ontológico, el *ubuntu* es una -idad y no uno -ismo. Como tal, en términos epistemológicos apunta a la construcción de un conocimiento esencialmente no dogmático. En consecuencia, la distinción filosófica fundamental entre la filosofía *ubuntu* de los derechos humanos y el fundamentalismo es que el absolutismo dogmático es virtualmente ajeno al primero e intrínseco al segundo. *Ubuntu* es uno de los conceptos filosóficos y de los principios organizativos centrales de las poblaciones que hablan lenguas bantúes. En el contexto de la globalización económica, estas poblaciones necesitan consolidar fuertes lazos de solidaridad entre ellas.

---

[7] En la filosofía clásica occidental, Heráclito es uno de los grandes exponentes de la teoría de que el movimiento es el principio del ser. El debate entre los defensores y los opositores de esta perspectiva no ha concluido. Peirce y Bohm son dos de los principales representantes actuales de la perspectiva –en la que me inscribo– según la cual el movimiento es el principio del ser. Según Peirce: «Comienzo en, desde, con y como el Movimiento. Para mí, tanto en el mundo "espiritual" como en el físico, no hay reposo como meta última o como antítesis del Movimiento. Lo inmutable es menos que la muerte, es inexistente. […] A menudo he afirmado que estoy determinado a estar libre de ser determinado. ¿Por qué? Debido al innominado Tercero que reside en el útero del Movimiento, con el que tanto lo determinado como lo indeterminado tienen referencia. […] Para mí, la idea de lo nuevo, lo joven, lo fresco, lo Posible, es más profunda que cualquier importación de tiempo, y está indeterminada sólo en un sentido especial. […] Lo mejor que puedo hacer es decir "¡deseo el futuro, podríamos empezar a hablar de lo Inalcanzable como lo todavía distante!"». Véase Kevelson, 1998, p. v. Que esto es, en muchos sentidos, un eco de la posición de Hobbes en el *De Motu*, no necesita ninguna defensa especial.

[8] En el original inglés «*-ness*». *[N. del T.]*

[9] En el original inglés «*-ism*». *[N. del T.]*

En este caso, la aspiración de solidaridad supone, de hecho, la construcción de una frontera, de modo que el razonamiento circunscrito no es ajeno ni necesariamente repugnante a la filosofía *ubuntu*. Sin embargo, la demarcación de fronteras aquí es un medio para alcanzar un fin, no un fin en sí mismo. Las poblaciones que hablan bantú deben estar abiertas a cooperar con todos los seres humanos decididos a reemplazar los dogmas mortíferos del fundamentalismo económico por la fecunda lógica de la -idad, prefiriendo la preservación de la vida humana a través de la colaboración a la búsqueda egoísta del beneficio. *Feta kgomo o tshware motho.*

Rumores de la globalización

En este apartado me propongo discutir sobre la «globalización» sin problematizar el uso del concepto. Por este motivo titulé así la sección, pues sugiere que aún no estamos en condiciones de confirmar la veracidad de la «globalización». Estamos lidiando, más bien, con rumores de la globalización. Para seguir la pista de estos rumores, planteo considerar la familia un elemento distintivo. Esto se debe a que (1), al igual que la religión, el concepto occidental de «familia» está estrechamente relacionado con la filosofía económica del sistema capitalista; (2) esta intersección surge y se alimenta de los conceptos de «ciudadanía» y «nacionalidad»; (3) la libertad para fundar una familia es reconocida como un derecho que no requiere permiso previo de nadie. Por lo general, aunque no necesariamente, el derecho a fundar una familia se concreta a través del matrimonio, sea monógamo o polígamo. El acto de fundar una familia y la celebración del matrimonio establecen fronteras. En su interior están la pareja y sus hijos. Fuera se encuentra el resto de la humanidad. De este modo, el razonamiento circunscrito forma parte de la familia y el matrimonio, así como de la ciudadanía y la nacionalidad. La relevancia de estos conceptos para nuestra investigación del razonamiento circunscrito es evidente. Si el derecho a fundar una familia es un derecho humano, la incursión de la globalización en este ámbito debe juzgarse en términos de derechos humanos. Los párrafos que siguen presentan algunos rumores sobre la incursión de la globalización dentro de las fronteras de la nación, la familia y el matrimonio.

El impulso para ampliar el comercio[10] y la expansión de la religión, sobre todo del cristianismo y el islam, constituyen la base de la globalización. Centraré la atención en el cristianismo, dado que su significado e impacto en la globalización tienen mayor alcance que el de la islamización del mundo. Soy consciente de que he optado por una perspectiva «eurocéntrica» de la historia del mundo. No obstante, esta

[10] Sobre este tema véase Needham, 1975, vol. 1, pp. 170-190.

elección rechaza la posición que asume que la historia de Europa es sinónimo de la historia mundial[11]. Tampoco defiendo que los mejores bienes y valores se encuentran únicamente en la historia y cultura europeas.

Tanto el comercio como la religión tienen lugar dentro de un contexto cultural específico. Su expansión más allá de sus fronteras culturales originales significa que ambos pueden funcionar como vehículos de transmisión de cultura. Puesto que la cultura, en su sentido más amplio, incluye la política, esto significa que, en un momento dado, tanto la religión como el comercio simbolizaron la materialización de una ideología política particular, actuando como sus cadenas de transmisión. Según este razonamiento, la globalización puede ser cultural, religiosa, política y económica. Cabe señalar que esta separación en dimensiones específicas no impide en modo alguno su superposición, convergencia, refuerzo mutuo e incluso la unidad orgánica entre ellas. La pregunta es la siguiente: ¿qué sucedió –o sucede– cuando se encuentran diferentes culturas, religiones, sistemas políticos y económicos? Muchas veces el resultado fue una relación de dominación y subordinación entre pueblos. En los ámbitos de la religión (Mudimbe, 1988), la cultura (Eze, 1998) y la política[12], incluida la economía, este encuentro puede describirse como el establecimiento de una condición de dominación epistemológica empeñada en suprimir la búsqueda del reconocimiento mutuo y la paridad[13]. En la esfera del comercio, propongo describirlo como un sistema económico-político orientado a dominar a los demás, cuyo principal objetivo es la obtención de beneficios particulares[14]. Su aspiración de dominación se basa en el argumento implícito de que toda la humanidad puede, y debe, vivir bajo una única «verdad» económica y política. Esta «verdad» se asienta

[11] Véanse, al respecto, los capítulos de Boaventura de Sousa Santos y Enrique Dussel, así como Dussel, 1998a, 1998b.

[12] Véanse Hanke, 1937, pp. 71-72, y 1959; Parkinson, 1977, pp. 24-25, y Williams, 1990.

[13] Véanse Dussel, 1998a, 1998b, y su capítulo en este libro, así como los capítulos de Boaventura de Sousa Santos.

[14] La globalización también puede tener una lectura metafórica. Parte del principio de que nuestro planeta es como un globo que recibe luz de una fuente principal, el sol. Pero la recibe de manera intermitente y desigual. Así, los humanos experimentan la luz solar de modos diferentes y su brillo ejerce distintas influencias sobre ellos. Esto no sólo implica la existencia de concepciones diferentes, sino también, en algunos casos, rivales sobre el sol. Sin embargo, hay una paradoja inherente a esta condición: la luz del sol sigue dominando sobre nuestro planeta. No obstante, los seres humanos parecen dispuestos a resistir esta influencia exponiendo teorías rivales sobre la naturaleza y, por tanto, sobre la luz del sol. Si puede extraerse alguna lección de esta metáfora –a pesar del brillo mortal de una guerra nuclear total (Jungk, 1956)–, es que la luz procedente de una sola fuente puede resultar agradable, pero no es menos resistible. En concordancia, puede que la globalización tenga pocas probabilidades de éxito, ya que apaga varias luces existentes en otros espacios con el argumento de que sólo hay una fuente apropiada de luz para iluminar todas las áreas de la vida económica.

en una definición unilateral, por parte de Occidente, de la experiencia y el conocimiento. Mi propósito en este capítulo es examinar la validez de este argumento con respecto a la globalización.

La globalización económica

Las raíces de la globalización contemporánea están estrechamente relacionadas con el fenómeno de la industrialización, de manera particular en el Reino Unido, así como con la consiguiente difusión global del modelo económico británico a través de la colonización (De Benoist, 1996, p. 121). Entre los colonizados y el poder colonizador se forjaron vínculos comerciales. Los primeros formaban parte de entidades territoriales distintas, cuya soberanía había sido abolida por el llamado «derecho de conquista» (Korman, 1996, pp. 18-40). Esto ocurrió en el contexto de los viajes de «descubrimiento»[15]. Cuando se recuperó la soberanía con los procesos de descolonización o las guerras de independencia, los vínculos económicos se mantuvieron. En ese momento, el vínculo entre territorialidad y soberanía era tan fuerte que los soberanos podían, de manera legítima, ejercer soberanía sobre la actividad económica dentro de sus territorios. Es decir, estaban en condiciones de regular la actividad económica interna, afectando a las relaciones económicas externas con otros Estados soberanos. De esta manera, la cohesión entre soberanía y Estado-nación aseguró al soberano un papel primordial en la esfera de las relaciones económicas internacionales. Sin embargo, hubo un precio a pagar: la rendición de cuentas y la capacidad de respuesta democrática frente a las exigencias de justicia social (De Benoist, 1996, pp. 128-129).

Esta situación cambió cuando el dinero –la moneda– adquirió la capacidad de circular ininterrumpidamente y a la velocidad de la luz con relación al resto de mercaderías económicas, hecho permitido por la revolución electrónica. Esta nueva forma de colonialismo, basada en la búsqueda infatigable de mano de obra

[15] El «descubrimiento» fue un dispositivo legal para reivindicar el derecho al territorio extranjero por parte del poder occidental europeo, el llamado descubridor. Resulta pertinente señalar que este último realizó los viajes con el propósito de «descubrir», incluidas las consecuencias legales relacionadas. Parece que los viajeros, y aquellos en cuyo beneficio se hicieron estos viajes, no consideraron la posibilidad de que ellos también serían descubiertos en el acto de descubrimiento. Confiaban en la universalización de su cultura y religión mediante la asimilación e integración, en el mejor de los casos, y, en el peor, a través del asesinato, el saqueo, la expulsión y la destrucción. Para una discusión sobre la manera en que esta universalización condujo gradualmente a un «mundo monocivilizacional –aunque policultural–», y el modo en que se aplica la «reconciliación» para entender los contrastes y oposiciones, véanse Wilkinson, 1992, pp. 7-8, y Zea, 1992, pp. 11-22.

barata, provocó la deslocalización y fragmentación de la actividad productiva de un centro privilegiado hacia múltiples periferias. La red se convirtió en el nuevo concepto regulador de la producción de bienes (Van Houtum, 1998, pp. 45-83). La etiqueta *«Made in Italy»,* por ejemplo, oculta el complejo entramado productivo reticular que subyace tras el producto final. Armado con las redes de producción e impulsado únicamente por la búsqueda del mayor beneficio en el menor tiempo posible, el mercado financiero procuró abolir las fronteras entre los Estados-nación y obligar a las autoridades soberanas a debilitar el control de sus economías o renunciar a él. Ésta fue la condición necesaria que el mercado financiero impuso a los Estados-nación que desearan beneficiarse de sus servicios. Así, a lo largo de las últimas décadas se establecieron políticas de desregulación, que se sumaron a la red como concepto regulador de la actividad económica interna y externa. La desregulación se basa en el supuesto de que todo es mercantilizable. Y la mercantilización, en el capitalismo, está indisolublemente ligada al afán de lucro. Incluso la fuerza de trabajo, disponible en el mercado de trabajo, adquiere un precio cuando se la considera lucrativa. La «mercantibilidad» de todas las cosas significa, en último análisis, la mercantilización de todo en aras del máximo beneficio. Naturalmente, si el alma existe, también es mercantilizable, porque puede canjearse por dinero, lujo y abundancia. Siendo así, todas las formas de corrupción son coherentes y compatibles con la lógica del poder financiero ilimitado (De Benoist, 1996, p. 120)[16]. La deslocalización de la industria, la desregulación, las redes y la maximización del lucro a toda costa constituyen los dogmas en los que se funda la religión del fundamentalismo económico[17]. Las sacerdotisas y sacerdotes de esta religión predican un solo evangelio y adoran a un solo dios, la lucratividad del mercado. Para ellos, el mercado es el poder financiero que sostiene la contracción del espacio, el tiempo y la política, sin importarles las posibles consecuencias humanas y ambientales. Sus ansias desmedidas de beneficios son su principal objetivo. Bienaventurados, por tanto, sean los creadores del beneficio ilimitado, pues sustituyeron la ilusión del cielo eterno por la lucratividad incesante del mercado.

---

[16] En nombre de la globalización, los emperadores financieros contemporáneos han asumido el papel de Mefistófeles y obligado a la humanidad a aceptar el papel del doctor Fausto. Cuando se acaba el tiempo y llega el momento de cumplir el pacto firmado con sangre, el doctor Fausto murmura desesperado: *«¡O lente, lente currite, noctis aequi!»* –«¡Oh, despacio, corred despacio, caballos de la noche!»–, pero también reconoce con resignación que el dinero es la raíz de todos los males –*pecunia est malorum radix*–. El siguiente proverbio persa complementa esta visión: «Las mujeres, el oro y la tierra *(zan, azr, zamin)* son las raíces de todos los males».

[17] Sobre la cuestión religiosa véase Lançon, 1996, p. 5; sobre el fundamentalismo económico véase Kelsey, 1995.

La globalización y la familia

En esta sección se problematizan la experiencia y el concepto de «familia». Esta problematización tiene un doble objetivo: por un lado, demostrar que el fundamentalismo económico prefiere, y de hecho prescribe, la familia fundada en el matrimonio monógamo; por otro, pretendo sentar las bases del argumento de que los derechos humanos constituyen los fundamentos y el contexto apropiados para la apreciación y evaluación de la globalización. En un matrimonio monógamo es relativamente más fácil controlar y ajustar la familia a las exigencias de las fuerzas del mercado. El mecanismo para ejercer este control y ajuste es la juridificación de las relaciones entre padres e hijos. En la medida en que la familia precede a la juridificación, se la considera algo natural[18]. El hombre y la mujer cuyo contacto sexual genera descendencia, reciben la designación, respectivamente, de padre y madre (Garner, 1979). Desde entonces, la juridificación ha extendido y ampliado el alcance de esta relación natural para incluir a un hombre o una mujer solteros que adoptan formalmente un niño o niña, así como casos en los que la maternidad o la paternidad resultan de la inseminación artificial. Según la juridificación, un progenitor es un varón o una mujer que, a través del coito u otros métodos, busca concebir, sometiendo este propósito a reconocimiento legal. Aquí puede observarse de qué manera algo que en ocasiones resulta de un hecho natural –las relaciones sexuales reproductivas–, y en otras de un hecho tecnológico –la inseminación artificial, por ejemplo–, se convierte en un acto jurídico. De este modo, un hecho natural es elevado a la categoría de acto jurídico. Esta elevación a norma legal encuentra expresión en la tercera sección del artículo 16 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado». El postulado del derecho a fundar una familia significa que ella forma parte del discurso de los derechos humanos. Esto quiere decir, por tanto, que, cuando la familia entra en contacto con la globalización, hay que examinar esta última bajo el prisma del discurso de los derechos humanos. La idea de la familia como «unidad básica» de un grupo social y del orden político en forma de «Estado» pone de manifiesto la relación orgánica entre la familia, la ciudadanía y la nacionalidad. La globalización, de esta manera, está interesada en la familia y el Estado-nación.

Mientras que la tercera sección del artículo 16 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos reconoce el derecho a fundar una familia y prevé la protección de este derecho, tanto por parte de la sociedad como del «Estado», la primera sec-

---

[18] Sobre este tema véanse Garner, 1979, p. 543, así como C. H., Beck'sche, *Rechtswörterbuch*, 12.ª ed., Munich, Verlagsbuchhandlung, 1994, pp. 409-410.

ción del mismo artículo reconoce el derecho a «casarse y fundar una familia». Puesto que la conjunción «y» no constituye un añadido fuera de lugar, se deduce que el matrimonio y la familia deben considerarse realidades separadas y distintas. Esto es crucial, pues demuestra que la sección no está comprometida con ninguna forma específica de «matrimonio» o «familia» en sentido legal. No es preciso indagar en argumentos especiales para sugerir que esto coincide con el reconocimiento, la protección y el respeto de otros derechos humanos correlacionados, como el derecho de toda persona a elegir la forma del matrimonio en conformidad con su religión. La predilección de la globalización por los matrimonios monógamos, considerados el único *locus* «civilizado»[19] de la familia, no implica necesariamente que se reconozca, proteja y respete la libertad de elección del tipo de matrimonio. Esta predilección proporciona una base sólida y un suelo fértil a la actitud arrogante de la filosofía occidental que, a través de una larga línea histórica que se remonta a la Antigüedad[20], define el matrimonio monógamo[21] como la forma más adecuada de unión.

La familia, es decir, la relación de sangre entre los progenitores y sus hijos, es, antes que nada, un vínculo natural y, en segunda instancia, legal. También puede entenderse en un sentido más extenso, incluyendo a otros parientes consanguíneos. A lo largo de la historia (Westermack, 1891), el matrimonio legal ha asumido el papel de regula-

---

[19] Véase el *Longman Concise English Dictionary*, Londres, Longman, 1985, p. 997

[20] Véanse Singer, 1984; Brundage, 1987, p. 13 y p. 27, y Duby, 1994.

[21] Véase el *Vocabulaire Juridique*, París, Presses Universitaires de France, 1996, p. 518. El *Oxford Companion to Law,* Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 809, y la sexta edición del *Black's Dictionary* (1972), dan una definición del término «matrimonio» que se decanta claramente por la monogamia. En su definición de «matrimonio plural», el *Black's Dictionary* afirma, en relación con la bigamia y la poligamia, que «este tipo de matrimonios están prohibidos» (*op. cit*., p. 973). Mis objeciones al respecto serán concisas. La idea de que la relación heterosexual es la base «natural» y, por tanto, la única válida sobre la que fundar una familia, es cuestionable. Si bien la sexualidad se orienta, en general, hacia una persona de sexo diferente, esto no quiere decir que las relaciones heterosexuales sean las únicas naturales. Teniendo en cuenta el hecho de que la antigua Grecia era abierta y libremente homosexual (Singer, 1984, p. 49), la declaración de que sólo las relaciones heterosexuales son naturales difícilmente puede sostenerse (Kosnik, 1977, pp. 70-74). Las relaciones homosexuales no son, por definición, asexuales, carentes de amor y contrarias a la naturaleza. Por otra parte, el matrimonio monógamo también es filosóficamente cuestionable. Parte de la proposición metafísica de que la pareja matrimonial forma una unidad. Se trata, en cualquier caso, de una unidad abstracta. Un sinfín de declaraciones sobre la unidad de la pareja matrimonial no pueden anular el hecho de que cada miembro de la pareja sigue siendo un organismo ontológico-biológico independiente. El «aguijón» del deseo, o la ley biológica de las relaciones sexuales, no impone la obligación de recurrir siempre a la misma pareja en la búsqueda constante y permanente de satisfacción sexual. La sabiduría del principio demiúrgico, que incorporó el «aguijón» del deseo en los seres humanos, no decretó ni programó que el deseo sexual fuera fiel, unidireccional y que estuviera dirigido exclusivamente a una sola pareja. A la inversa, es la normativización del «aguijón» del deseo lo que impone, por imperativo legal, la obligación de ser monógamo.

dor de las relaciones familiares (Viladrich, 1990, pp. 69-79; Ramose, 1998). Algunos matrimonios legales son exclusivamente monógamos, pero otros no. Aunque el cristianismo[22] insista en la primera forma, el islam, por ejemplo, defiende lo contrario. Sin embargo, en ambos casos el matrimonio legal ha estado íntimamente ligado al sistema económico vigente. Precisamente esta conexión entre la economía, la política y la monogamia basada en la religión facilitó la consolidación y expansión del comercio dentro y fuera de las fronteras de Gran Bretaña (Tawney, 1977). De igual manera, esta conexión sigue prestando apoyo a la consolidación de la globalización.

El matrimonio legal monógamo se estableció firmemente cuando la industrialización adquirió mayor visibilidad y logró un peso importante en la vida social. Desde entonces, las relaciones entre marido y mujer se estructuraron con base en la suposición de la superioridad del esposo respecto a la mujer. Esta supuesta superioridad del marido le confería «naturalmente» preeminencia en el ámbito doméstico. En este caso, el principio legal operativo era el poder marital, que establecía la minoría de edad legal de la mujer durante el matrimonio. El atributo de la superioridad del marido, junto con la negación del derecho al voto de la esposa (Ray, 1919), permitió al marido asumir una posición privilegiada, sobre todo en la esfera pública. La creciente industrialización se aprovecharía de la domesticación legal de la esposa como mecanismo para preservar la desigualdad estructural en el seno de la pareja, al tiempo que confería al marido un elevado poder económico en detrimento de la esposa. Junto con los hijos, la esposa simplemente era un apéndice del marido, no en vano se la consideraba «dependiente». Con la llegada del feminismo se cuestionó la continuidad de esta desigualdad jurídica y económica. Las mujeres criticaron y rechazaron los fundamentos filosóficos[23] de la superioridad masculina y, por extensión, del marido (McMillan, 1982, pp. 1-15). De hecho, la crítica feminista exigió el reconocimiento del derecho de las mujeres a votar, abriendo el camino para la participación femenina en la vida pública. Esta crítica puso en tela de juicio y rechazó la validez del poder económico privilegiado del esposo (Irigaray, 1996, p. 23). En este sentido, resulta pertinente observar que una de las corrientes del pensamiento feminista únicamente abogaba por la integración de las mujeres en el sistema económico vigente[24], mientras que otra rechazaba los supuestos en los que se basaba (Markovic, 1976, p. 152). Para la segunda corriente, incluso el esposo, y por ende la familia, era utilizado como un «recurso» para mantener un sistema que ponía el beneficio par-

---

[22] Véanse Juan XXIII, *Mater et Magistra*, 1977a, p. 193, y *Pacem in Terris*, 1977b, p. 115 y p. 133, y Dowell, 1995, p. 86.

[23] Sobre este tema véanse Dickanson, 1976; Whitbeck, 1976; Lange, 1983, y Spelman, 1983. Véase también el capítulo de João Arriscado Nunes en el presente volumen.

[24] Véase, por ejemplo, la crítica de Eisenstein, 1981, pp. 220-244.

ticular por encima del respeto a la dignidad del trabajo humano y de la dignidad de la familia. La reproducción se interpretó como un trabajo no remunerado que el marido y la mujer llevaban a cabo para asegurar la supervivencia del sistema, garantizando el suministro de mano de obra joven y renovada. El problema, por tanto, era sistémico, ya que ni la abolición del dogma de la superioridad masculina ni la integración de las mujeres permitían la extinción de la explotación económica[25], la restauración del respeto y la protección de la dignidad del trabajo humano y la familia (Eisenstein, 1979). El sistema económico capitalista rechazó este argumento, optando por la integración de las mujeres. Esto se concretó mediante una legislación antidiscriminatoria basada en el sexo (Olsen, 1991). Al promover el progreso de las mujeres, la discriminación positiva atenuó y camufló la culpa moral del sistema. Sobre estas bases, la integración de las mujeres sirvió para reforzar el sistema, asegurando su supervivencia.

La intensificación de la globalización hizo que el matrimonio temporal entre las mujeres y el sistema capitalista entrara en crisis. Las mujeres descubrieron que la participación en la vida pública y la actividad económica se traducía muy a menudo en ingentes beneficios, especialmente favorables para los poseedores del poder económico ilimitado. La opción por el celibato no tenía como consecuencia necesaria un reparto equitativo de las cargas y beneficios de la prosperidad económica entre ellas y quienes tenían el poder financiero. Las mujeres casadas tampoco estaban en mejor situación. Por un lado, se dieron cuenta de que, a pesar de la libertad para ejercer sus derechos reproductivos, cuidar y criar a los hijos en esas circunstancias podía resultar muy costoso en términos económicos. La proverbial «seguridad» que el matrimonio legal ofrecía acabó siendo ilusoria de modo especial en caso de disolución del matrimonio. La promesa del matrimonio como medio vitalicio de subsistencia a veces conllevaba, en caso de divorcio, imposiciones que atentaban contra la autoestima personal y el derecho al ejercicio de la libertad emocional, sin temor de censuras legales o sociales. Por otro lado, las mujeres se percataron de que la carga tributaria sobre el matrimonio era comparativamente más pesada que en el celibato. El matrimonio monógamo fue, por tanto, perdiendo gran parte de su atractivo dentro de este sistema. La cohabitación sin matrimonio legal se convirtió en una alternativa práctica y viable. De hecho, como sostiene un número importante de autores, la prostitución o «la industria del sexo se convirtió en una alternativa positiva para

[25] La conexión entre la familia y la ciudadanía es un tema común. Lo inusual es la problematización de la ciudadanía con relación a la cuestión de la libertad de movimiento tanto de bienes como de dinero –capital– para determinar si las relaciones entre la familia, la ciudadanía y la nacionalidad son de explotación. Aunque estoy de acuerdo con esta problematización, no concuerdo necesariamente con algunas de las conclusiones de Van Parijs, 1992, pp. 157-162.

un número creciente de mujeres» (Kelsey, 1995, p. 292), actuando como escudo protector contra la violenta agresión del fundamentalismo económico. No obstante, debido a la intensificación de la globalización neoliberal, que ha supuesto la creciente feminización de la pobreza, esta defensa, en ocasiones, parece una causa perdida. Así, como ocurrió antes con algunos hombres, las mujeres reconocieron que, a pesar de que el matrimonio legal era un acto voluntario, la construcción jurídica de la pareja matrimonial constituía una función del sistema económico, que subordina los intereses de la unión amorosa a los imperativos de la lógica del poder financiero ilimitado. Como resultado, la tasa de natalidad disminuyó en la mayoría de las economías occidentales.

Sería de esperar que los dueños del poder financiero ilimitado acogieran con satisfacción el descenso de la tasa de natalidad y el correspondiente aumento del número de personas mayores. Pero ocurrió lo contrario. Los dueños del poder financiero no consideraron que la necesidad inherente de desempleo estructural, indispensable para el sistema capitalista, pudiera ser satisfecha utilizando a la juventud desempleada disponible. En la lógica de este sistema, se trataría de una solución miope y temporal, ya que incluso la juventud disponible tendría que ser sustituida cuando dejara de ser empleable. La reproducción del «capital de recursos humanos» es, por tanto, una necesidad inevitable, sin la cual el sistema no puede sobrevivir. Para el sistema, el matrimonio legal monógamo es el lugar idóneo para la reproducción del «capital de recursos humanos». También es el lugar ideal, aunque a menudo no esté adecuadamente equipado, para la absorción de los llamados desempleados estructurales. El «retorno a los valores familiares» surge, pues, como el eslogan de las actuales intenciones de la globalización neoliberal de conservar intacto el ejercicio del poder económico ilimitado. Paradójicamente, en este contexto la familia es, al mismo tiempo, redentora y víctima de esta globalización.

Debido a una compleja variedad de razones, los poderes financieros dominantes se muestran reacios respecto a la posibilidad de sustituir los decrecientes «recursos de capital humano» por niños oriundos de zonas del globo donde la tasa de natalidad está aumentando. Una de las razones de esta reluctancia es el azote del VIH/SIDA. Hasta ahora, los esfuerzos para afrontar el problema en estas partes del mundo no han sido precisamente exitosos. En el África subsahariana, por ejemplo, los intentos de dominar la pandemia siguen teniendo poco éxito. Algunas de las razones de esta falta de éxito merecen nuestra atención. El contexto cultural africano no ha sido tomado seriamente en cuenta por las campañas antiVIH/SIDA. Se dio por hecho, de manera infundada, que la mera distribución de preservativos en campañas informativas y la impartición de clases de educación sexual en las escuelas serían culturalmente apropiadas para las poblaciones a las que estaban dirigidas. También se presumió, con justificaciones dudosas, que predicar el evangelio de la lealtad y la

«fidelidad» a una única pareja era una prescripción moral adecuada, capaz de ayudar a luchar contra el problema. El hecho de que el matrimonio legal monógamo permita, en principio, el divorcio es en sí mismo un indicio significativo contra esta prescripción. Además, para una población cuyo contexto cultural permitía –y permite– el matrimonio con más de una esposa o esposo, la prescripción suena irreal, carente de legitimidad o credibilidad. Más aún si se tiene en cuenta que para esta cultura matrimonial las enfermedades de transmisión sexual no eran una realidad extraña. Tampoco quiero decir que fueran necesariamente exclusivas de esta cultura. No obstante, no podían atribuirse a la existencia de varios cónyuges. De hecho, en el matrimonio legal monógamo el consentimiento del divorcio es, en cierto sentido, una confirmación del principio según el cual se pueden tener varios cónyuges. Mientras que muchas culturas árabes y del África subsahariana permiten la simultaneidad de varios cónyuges para una misma persona, la cultura occidental permite que las personas tengan sólo un cónyuge por matrimonio. Para poder tener más de un esposo o esposa, es necesario divorciarse. La diferencia, por tanto, es una cuestión de temporalidad y no de principio. Perder el control de esta temporalidad puede, en algunos casos, dar lugar a que esa conducta sea enjuiciada.

Mientras el azote del VIH/SIDA entorpece el afán de lucro derivado de la sustitución de la decreciente población occidental por niños oriundos de estas zonas del mundo, la disminución poblacional constituye un peligro claro y presente que amenaza la supervivencia del poder financiero ilimitado. A pesar de esta amenaza, la mayor parte de los países que abogan por el ejercicio del poder financiero ilimitado tienden a endurecer su legislación en materia de asilo[26]. El objetivo es dificultar la entrada de «refugiados» y reducirla al mínimo. Pero esto representa una disminución aún mayor de las posibilidades de suplir el descenso poblacional. Sin considerar otros factores, la opción de limitar e incluso rechazar la inmigración en estos países puede utilizarse, en estas circunstancias, como un arma en la batalla contra la globalización. De forma similar, promover el replanteamiento del matrimonio legal monógamo como condición para la reproducción puede llegar a ser una parte importante del debate contra la globalización neoliberal. Esta lucha en particular no se sostiene sobre el deseo irracional de extinguir deliberadamente la especie humana de la faz de la Tierra. Por el contrario, se alimenta de la aparente irracionalidad de la sexualidad humana, basada en:

> La sabiduría del principio demiúrgico que, conociendo bien la sustancia de su obra y, por consiguiente, sus límites, inventó este mecanismo de excitación –este «aguijón» del deseo–. [...] De suerte que, bajo el efecto de ese dardo, incluso aque-

---

[26] Sobre todo para los países del Tercer Mundo.

> llos entre los vivos que no son capaces de comprender lo que es el objetivo de la naturaleza en su sabiduría –porque son jóvenes, porque son poco razonables *(aphrona),* porque están sin razón *(aloga)*– sucede que de hecho lo realizan. Por su vivacidad, las *aphrodisia* sirven a una razón que aquellos que la practican no tienen siquiera necesidad de conocer (Foucault, 1986, p. 106).

Crítica de la globalización de los globalistas

¿Acaso podría haber ocurrido la globalización sin el conocimiento de que nuestro planeta es esférico como un globo[27]? Esta pregunta pretende demostrar que la globalización, como experiencia o como concepto, es problemática. Siguiendo la pista de los rumores presentados en las secciones anteriores, a continuación me dispongo a problematizar y a criticar la globalización.

Muchos diccionarios y manuales coinciden en que el término «globalizar» significa alcanzar un ámbito de aplicación mundial. La globalización se presenta, de este modo, como una metáfora de la aspiración o determinación de hacer que una idea o estilo de vida goce de presencia y aplicación en todo el mundo. Para los defensores de esta perspectiva, cada parte del planeta, al funcionar según una idea o sistema específico de ideas, debe ser igual. La homogeneización –«mismización»– puede identificarse, por tanto, como una de las intenciones de la globalización. La mayor parte de nuestro mundo contemporáneo está formada por los llamados Estados-nación. Para llevar a cabo la homogeneización, la globalización debe penetrar en ellos, pero ¿no se ha producido ya esta penetración y no está teniendo continuidad a través de la internacionalización? ¿Cuál es, en caso de existir, la diferencia entre globalización e internacionalización? A primera vista, la diferencia radica en la amplitud, ya que la internacionalización no está, por definición, ligada a la aspiración de alcanzar un ámbito y una aplicación globales. Sin embargo, la práctica parece conducir a una conclusión divergente. Por ejemplo, apelando a la universalidad, la internacionalización, bajo la égida de Naciones Unidas, produjo varios instrumentos, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cuya aspiración de globalidad está fuera de duda. Así, a pesar de sus limitaciones conceptuales, la internacionalización se parece a la globalización, ya que en la práctica tiende a sustituir el restrictivo «entre» *(inter)* por un amplio e inclusivo «todo». Por vía de este mecanismo de sustitución a través del recurso a la universalidad, la internacionalización, conceptualmente hablando, supera a la globalización. Esto se explica por el hecho de que el concepto de

---

[27] Según la *Nueva Enciclopedia Británica,* a Pitágoras se le atribuye generalmente la afirmación de que «la Tierra es esférica». Véase *Macropaedia Encyclopaedia Brittanica,* Chicago, vol. 17, 1987, p. 534.

«universo» comprende la totalidad del sistema cósmico de materia y energía del que la Tierra forma parte. Sólo la religión, como el cristianismo, puede ser universal desde esta óptica, pues sus postulados sobre el origen y el destino de la humanidad, en última instancia, abarcan y se aplican a todo lo que existe. Pero el recurso de la internacionalización a la universalidad no es, en este sentido, religioso. Siendo así, la trayectoria de su distancia conceptual de largo alcance está limitada por la finitud de nuestros Estados-nación. Bajo el pretexto de la globalización, el fundamentalismo económico se apropió de los postulados religiosos a los que me he referido. Esta apropiación es insostenible, dado que, en términos de aplicación, la globalización está restringida por definición a nuestro planeta[28], esto es, su ámbito de aplicación no puede extenderse, conceptualmente ni en la práctica, más allá de la Tierra. Enfocada desde esta perspectiva, la globalización es una falsa religión.

Parece que la perspectiva universalista de la internacionalización –a pesar del Tratado de la Luna– no tiene ninguna utilidad práctica fuera de nuestro planeta. De esta manera, la universalización se limita, a efectos prácticos, a la homogeneización en la Tierra, no en el cielo. Aunque «globalización», «internacionalización» y «universalización» son conceptos distintos, en la práctica comparten el objetivo común de procurar homogeneizar el mundo entero. La homogeneización implica, en la mejor de las hipótesis, el desmantelamiento metafórico de las fronteras. Históricamente, este intento se produjo cuando los comerciantes, con el permiso de sus autoridades soberanas, que ejercían un control decisivo de la actividad económica dentro y fuera de sus dominios, derribaron fronteras alrededor del mundo. A la luz de los rumores discutidos en las secciones anteriores, uno de los efectos de la globalización es la demolición de fronteras. Otro es que la globalización ha debilitado considerablemente el derecho de los soberanos a ejercer un control decisivo de la actividad económica dentro de sus fronteras. A escala global, el rumor es que el soberano ha quedado reducido a un mero espectador impotente. Veamos este último rumor.

El debilitamiento de la soberanía

En sí mismo, nuestro globo no tiene fronteras. Las fronteras existen en su interior. El flujo ininterrumpido de capital, cualquiera que sea su velocidad, siempre atraviesa fronteras para escapar del control de un soberano particular. Como no se trata de un soberano global, sino particular y concreto, es falso declarar que se encuentra despojado de poder, como si existiese, de hecho, el atributo de la soberanía global. En otras palabras, la afirmación de que el soberano se reduce a la figura de

[28] Ampliar su ámbito de aplicación a la Luna, por ejemplo, exigiría un término como «lunización».

un espectador impotente sólo puede sostenerse si se refiere a un soberano global, algo claramente inexistente. Respecto al segundo rumor, es cierto que la globalización ha debilitado de manera significativa el derecho del soberano a ejercer un control decisivo de la actividad económica interna. Pero el debilitamiento de este control no es sinónimo de su extinción. Lo que está claro es que, debido a la globalización, han surgido nuevas cuestiones relativas al significado de la soberanía. Atravesamos, en este aspecto, una fase de crisis interpretativa en lo que concierne a la noción de «soberanía» (Camilleri y Falk, 1992, pp. 44-45). Con relación al primer rumor, me parece que la globalización es una recién llegada en lo relativo a la destrucción de fronteras. Téngase en cuenta que la globalización neoliberal destruye fronteras en un sentido metafórico, como expliqué anteriormente. Antes de la globalización –económica– neoliberal, el colonialismo fue más allá de la destrucción metafórica de fronteras. Partiendo del cuestionable «derecho de conquista» de nuevos territorios, la colonización abolió literalmente la mayor parte de las fronteras existentes fuera de Europa. La colonización, en este sentido, no sólo amenazó, sino que extinguió la soberanía de los pueblos indígenas conquistados. En mi opinión, las instituciones sociales y políticas de otra naturaleza que no son formaciones estatales, pero ejercen funciones similares a las atribuidas al Estado moderno, son igualmente soberanas (Thompson, 1990, p. 317). Durante el proceso de descolonización, los pueblos indígenas conquistados sólo vieron restituida una soberanía irregular o defectuosa. Esta soberanía sigue siendo defectuosa, porque la soberanía recién adquirida estaba sobrecargada por el peso de la servidumbre económica al poder colonial anterior (Makonnen, 1983). La dependencia económica, en el momento de transición hacia las independencias, estaba tan intrincada en la política y la soberanía que su ejercicio se vio restringido. Es, pues, fundamental señalar que por lo menos hay dos tipos de soberanía amenazados por la globalización: la soberanía supuestamente plena y la soberanía defectuosa. La desterritorialización y el debilitamiento de la soberanía no son características únicas o especiales de la globalización neoliberal.

Tras la violenta destrucción de las fronteras con la colonización, la posesión y la amenaza de los principales poderes nucleares de utilizar sus armas siguen siendo un factor genuino de desterritorialización. En lugar de contribuir al fin de la soberanía, esta situación, en el contexto de las relaciones internacionales modernas, ha tenido como consecuencia el indulto y la afirmación del Estado soberano como un actor imprescindible en la conducción de los asuntos globales. Esto es evidente, por ejemplo, en las lentas y complejas negociaciones de los acuerdos SALT I y II[29]. La quiebra del bloque socialista, junto con el final de la Guerra Fría, no dieron lugar a la

[29] Siglas inglesas de *Strategic Arms Limitation Talks*, «Conversaciones sobre Limitación de Armas Estratégicas».

contracción, sino a la proliferación de Estados soberanos. En estas circunstancias, sólo una guerra nuclear total podría obliterar la soberanía. Sin embargo, puesto que la posesión de estas armas está sujeta a la ley autoimpuesta de la racionalidad[30], que afirma que no deben utilizarse bajo ningún concepto, la posibilidad de obliteración de la soberanía estatal no sólo es remota y elusiva, sino también irreal (Camilleri y Falk, 1992, p. 35). Es poco probable que la globalización altere esta situación, incluso en caso de forjar una estrecha e intensa alianza entre potencias nucleares. Mientras dure la ley de la racionalidad en lo que se refiere a la posesión de armas nucleares, es dudoso que cualquiera de los grandes poderes nucleares fracase en persuadir a la globalización neoliberal de la necesidad de someterse a esta ley si no es por su propio interés. En lugar de inducir a alguna potencia nuclear a la trampa de la irracionalidad para caer, de esa manera, en el precipicio nuclear de la extinción humana, es más probable que la globalización capitalista obedezca a la ley de la racionalidad tal como la presenta uno de los grandes poderes nucleares estatales. Siendo así, incluso a lo largo del más delicado y mortal de los caminos, esta globalización ya está limitada por los imperativos de la racionalidad, aunque se niegue a reconocerlos. La opción por la racionalidad por parte de la globalización podría significar, en último análisis, su sumisión al control de la soberanía.

Hacia una economía global

La globalización neoliberal todavía es un proceso y no un hecho consumado. Resulta, por tanto, inapropiado interpretar la economía internacional como si fuera, de hecho, una economía globalizada (Hirst y Thompson, 1999, pp. 2-3). En primer lugar, hasta un ciego puede ver que la mayoría de la humanidad vive al margen –y no a través– de una economía global. Mientras la mayor parte de la humanidad, marginada, vive en el ámbito de la economía de subsistencia –lo que obviamente beneficia a la pequeña minoría que vive en la restringida esfera de una economía internacionalizada–, resulta problemático hablar de una economía global y es ilusorio afirmar la existencia de una economía globalizada. Al marginar este amplio segmento de la humanidad, la globalización neoliberal comenzó a minar su poder para derribar fronteras. Esto se debe a que los marginados, siendo víctimas de exclusión, cuestionan cada vez más activamente tanto el derecho de la globalización capitalista a excluirlos como la situación de injusticia que resulta de su marginación.

---

[30] Para una discusión extensa y fructífera del argumento de la «racionalidad de la irracionalidad», con especiales referencias a las armas nucleares, véase el todavía actual artículo de Stephen Maxwell, 1968, sobre todo las páginas 3 y 4.

> La ideología de la revolución socialista puede tener pocos partidarios, pero no hay que imaginar que los pobres del mundo permanecerán intimidados o que aceptarán pasivamente su pobreza. [...] Un mundo de riqueza y pobreza, con diferencias abismales y crecientes entre los patrones de vida de las naciones más ricas y las más pobres, difícilmente será un lugar seguro o estable (Hirst y Thompson, 1999, p. 182).

Mi segunda observación se refiere a la experiencia y al concepto de «soberanía», que tienen una historia larga y compleja[31]. A pesar de ello, es un hecho ampliamente reconocido que el Tratado de Westfalia, firmado en 1648, marca el nacimiento del Estado-nación soberano. El principio *ubi regio, eius religio*[32], que más de cien años después, en el momento de la independencia de los países latinoamericanos, resonaría en la máxima *uti possedetis, ita possedeatis*[33], puede tomarse como definición de la estructura de pensamiento de la soberanía. Esta estructura está relacionada con la declaración del derecho a establecer fronteras y, en consecuencia, con el derecho a ejercer la autoridad y el control exclusivo sobre el territorio delimitado por las fronteras. El razonamiento circunscrito, por tanto, está en la esencia de la experiencia y del concepto de soberanía. Mi opinión es que esta estructura fundamental de pensamiento, relacionada con el sentido de la soberanía, no ha cambiado en nuestros días, a pesar de su debilitamiento y de los desafíos a los que se enfrentan los distintos Estados soberanos. Además, puesto que un componente del Estado que parece difícil de eliminar son las personas –la nación, si se prefiere–, es evidente que, si se compara con la capacidad de movilidad del capital, la mayoría de la personas permanece en un territorio delimitado por fronteras. Los empleados tienen mucha menos movilidad que el capital que los controla (Hirst y Thompson, 1999, p. 181). Están, pues, obligados a construir sus vidas dentro del territorio en el que se encuentran. Esto también significa que las pretensiones globales de la globalización inciden sobre ellos a escala territorial local, siendo la reacción habitual la búsqueda de soluciones inicialmente en este ámbito. Por esta razón, con quien van a interactuar es con el Estado. La globalización, como «Estado sin fronteras», es inaccesible e intangible, pues no permite un diálogo y una interacción verdaderos[34]. El recurso de las personas al Estado-nación significa, una vez más, que el fin de la soberanía estatal es improbable (Green, 1997, p. 165). Una de las consecuencias de esta observación es que, tarde o

---

[31] Sobre este tema véanse Ullman, 1955, 1963, 1969 y 1975, así como Wilks, 1964.

[32] Expresión latina que significa que la religión del gobernante es la religión del Estado. *[N. del T.]*

[33] Locución proveniente del derecho romano cuyo significado es «como poseíais [de acuerdo al derecho], seguiréis poseyendo». *[N. del T.]*

[34] El debate entre los autores que figuran a continuación sobre la cuestión del interés o no de un Estado europeo es instructivo en este punto. Véanse Mancini, 1998, pp. 29-42, y Weiler, 1998, pp. 43-62.

temprano, la globalización neoliberal aterrizará forzosamente dentro de las fronteras del Estado soberano, debiendo someterse a la determinación del Estado para gobernar no sólo a su población, sino también a los agentes de la globalización. Llegamos, de este modo, a la cuestión del gobierno de la globalización. La tesis que defiendo es que la llamada «economía global» seguirá siendo un espejismo si se permite que la globalización económica se convierta en un Prometeo sin límites, libre de las riendas del gobierno. A fin de plantear y destacar la importancia de esta cuestión, introduzco aquí una base filosófica en el discurso de los derechos humanos, para después centrar la atención en el significado del mercado en el sistema económico capitalista y sus implicaciones para el derecho humano a la vida.

La filosofía de los derechos humanos

En esta sección me propongo sentar las bases y el contexto a partir del cual la globalización neoliberal será objeto de análisis y evaluación. Mi objetivo también es poner de relieve la experiencia y el concepto de «derecho a la vida»[35], dado que este derecho es el primero en ser cuestionado por la globalización capitalista.

Todas las teorías de los derechos humanos toman como punto de partida el hecho de ser humano –humanidad–, desde donde establecen el valor y la importancia de este hecho. Es precisamente en este nivel valorativo donde surgen las disputas en torno al significado de los derechos humanos. De hecho, es la pluralidad de orientaciones axiológicas respecto a la humanidad lo que está en la base de la divergencia entre teorías rivales de los derechos humanos. Pero lo que quiero destacar, sin entrar a discutir la importante cuestión filosófica del «ser/deber ser», es que los enfoques axiológicos que apoyan una determinada concepción de lo que la realidad concreta debe ser en el ámbito de las relaciones humanas son, en esencia, decisiones sobre el valor a atribuir a la humanidad (Macdonald, 1984, pp. 34-35). En este sentido, los derechos humanos son decisiones axiológicas. Las relaciones humanas constituyen el contexto más importante y el principal enfoque de los derechos humanos. A pesar de sus diferentes perspectivas, todas las teorías de los derechos humanos tienen en común una característica fundamental: el hecho de que ser un ser humano vivo y activo merece el reconocimiento del resto de la humanidad. Este reconocimiento debe entenderse como respeto y protección por el hecho de ser un ser humano vivo. En este

[35] El «derecho a la vida» no se utiliza aquí con relación a los argumentos en contra del aborto o la pena de muerte. Lo que me interesa es subrayar la comprensión de este derecho humano como un atributo cuya afirmación y ejercicio no necesitan el permiso o la autorización previa de otro ser humano. Para una discusión más amplia y detallada de esta cuestión véase Ramcharan, 1983, pp. 297-329.

sentido, todas las teorías de los derechos humanos están preocupadas, en última instancia, por el derecho humano fundamental a la vida. Tanto en su dimensión material como existencial, este derecho implica la libertad o autonomía de cada ser humano para esforzarse de manera constante por defender y proteger su propia vida. La realización de este esfuerzo exige considerar el trabajo como un postulado teleológico, es decir, una actividad humana intencional orientada principalmente a la preservación de la vida individual. Esto debe entenderse como *autopoiesis* en sentido amplio y, en sentido más específico, como el derecho humano al trabajo. Desde esta perspectiva, por «derecho a la vida» entiendo un conjunto fundamental, indivisible e integral de cuatro derechos: el derecho humano a la vida, a la libertad, al trabajo y a la propiedad. Debido a su carácter indivisible, estos derechos forman un todo. Por este motivo, es preferible un enfoque holístico de los derechos humanos.

Mi comprensión del derecho humano a la vida, tal como lo acabo de definir, se basa en la idea de que, en la esfera política, un derecho constituye un principio de moralidad y justicia, por lo que se reconoce que todas y cada una de las personas pueden participar en actividades para adquirir y poseer lo necesario para su propia vida, imponiendo, en la búsqueda de estas actividades, restricciones a los demás (Waldron, 1988, p. 103). La primera y fundamental manifestación egoísta que todo individuo puede hacer ante la comunidad, sin ningún tipo de cortapisa moral, es la afirmación del derecho a la alimentación (Donnelly, 1985, p. 13). Es un derecho imprescindible que da significado y contenido al derecho a la vida. El discurso del derecho a la vida siempre presupone el derecho a la alimentación, con el que mantiene una estrecha relación. En el ámbito de las relaciones humanas, la imposición de restricciones a los demás en su búsqueda por adquirir y poseer lo necesario para vivir debe satisfacer dos criterios. En primer lugar, tiene que concordar con lo que la comunidad o sociedad considera bueno, es decir, debe ajustarse a la moralidad social. En segundo lugar, tiene que satisfacer las exigencias de justicia natural en general y las de justicia distributiva[36] en particular. Las demandas de justicia distributiva deben satisfacerse teniendo en cuenta que este concepto presupone que (1) los seres humanos tienen el mismo valor en lo que a su humanidad se refiere. Ningún ser humano ostenta un derecho superior a la vida con relación a los demás; nadie dispone de un título de propiedad único y exclusivo del derecho inalienable a la subsistencia. Todos los seres humanos, en consecuencia, merecen un trato igualitario, a pesar del reconocimiento desigual que reciben (Chattopadhyaya, 1980, p. 177). (2) La justicia distributiva también presupone la escasez relativa de los recursos materiales que se pueden adquirir y poseer para satisfacer el derecho a la vida. Si la escasez, en determinadas condiciones,

[36] Sobre este tema véanse Rescher, 1966, p. 75, y Arora, 1987.

es artificial o real, es una cuestión controvertida. Debido a la escasez, es necesario formular y cumplir con determinadas reglas de distribución para satisfacer todas y cada una de las reivindicaciones individuales del derecho a la vida. Sin estas reglas, los individuos más poderosos o astutos podrían satisfacer su derecho a la vida en detrimento de los más débiles. Así, la justicia distributiva exige ciertas reglas de distribución de los recursos necesarios para el mantenimiento de la vida, pues ninguna vida humana vale más que otra. Apoyándose en este fundamento axiológico, el derecho a la vida es anterior al establecimiento de una comunidad o sociedad. La cuestión de los derechos y la justicia surge con el establecimiento de la sociedad. La sociedad existe como resultado (1) del trabajo como postulado teleológico (Lukács, 1980, p. 22-23) y (2) del consentimiento de sus miembros para ejercer su derecho a la vida conforme a determinadas reglas. El establecimiento de una sociedad no anula ni crea el derecho a la vida, que le precede. Por el contrario, la sociedad reconoce este derecho y desarrolla mecanismos para su protección y control. El derecho a la vida es, en este sentido, un derecho exclusivo (Donnelly, 1985, p. 3). El consentimiento voluntario de los miembros de una comunidad para disponer de su derecho a la vida –subsistencia–, ejercido de acuerdo con unas reglas específicas, es la esencia de la teoría contractualista del Estado (Neumann, 1986, pp. 7-8). Considerando esta posición con respecto al trabajo un postulado teleológico, la sustancia de la teoría contractualista del Estado es, en primera instancia, el derecho humano a la vida. La realización de este derecho implica facilitar el acceso a la alimentación, a pesar de que pueda estar sujeto a ciertas reglas. Por eso resulta difícil de concebir que, al volverse miembros de una sociedad, los seres humanos puedan ingresar libremente en un contrato social que rechaza o anula el derecho a la vida, en el sentido de negarles el deber natural de adquirir y poseer lo necesario para vivir. No hay, pues, duda de que:

> Toda la vida humana implica el uso de recursos materiales, y algunos de los desacuerdos más profundos entre los seres humanos y las civilizaciones humanas están relacionados con los principios básicos sobre los que dicho uso debe organizarse. La asignación de recursos naturales […] es una preocupación primordial y universal de las sociedades humanas (Waldron, 1988, p. 34).

Desde esta perspectiva, el objetivo del Estado es crear y preservar las condiciones necesarias para el ejercicio pacífico del derecho humano a la vida. El Estado no es el Gobierno. Sin embargo, actuando en nombre del Estado, el Gobierno no puede limitarse legítimamente a mantener la ley y el orden, insistiendo en la igualdad formal ante la ley, pero sin tener en cuenta, a lo largo del proceso, el derecho humano a la vida.

El derecho a la alimentación es un derecho humano fundamental[37]. El resto de derechos humanos básicos y libertades fundamentales «tradicionales» gravitan en torno a él. Existe una tendencia generalizada a clasificar y jerarquizar los derechos humanos en términos de derechos de primera, segunda, tercera e incluso cuarta generación. El derecho inalienable a la subsistencia se considera perteneciente a la segunda generación. La supuesta genealogía de los derechos humanos corresponde, en buena medida, a diferentes fases del proceso de constitucionalización e industrialización en Occidente. Hay, por ejemplo, un vínculo entre el estado de la economía en un momento dado y el reconocimiento de ciertos derechos. Los derechos, de este modo, pueden considerarse criaturas o productos de la economía. ¿Es sostenible este punto de vista? Se trata de una comprensión discutible de los derechos que Occidente parece decidido a imponer a los demás en nombre de la democratización, la universalización de los derechos humanos y la globalización. Pero ni la experiencia ni la historia particular de Occidente pueden ser un sustituto legítimo o soberano de la historia del mundo. Detrás de esta tendencia se oculta, por un lado, la práctica de absolutizar determinados valores y, por otro, una concepción dogmática y unilineal de la historia de la humanidad. Además, la fragmentación del ser humano en un conglomerado de derechos puede resultar interesante desde la perspectiva filosófica occidental. Sin embargo, el concepto de derechos humanos basado en la fragmentación es frágil desde el punto de vista filosófico. Este concepto se distancia arbitrariamente del hecho de que el ser humano siempre es un todo y no una serie de fragmentos para ser ensamblados en una sola teoría de los derechos en el momento y de la manera que lo establezca el sistema capitalista.

El conjunto indivisible de los cuatro derechos humanos señalados constituye la base de la estructura ontológica del ser humano vivo. Desde el punto de vista ontológico, estos derechos se complementan entre sí y coexisten en todo concepto de «derecho a la subsistencia». El Estado no puede crear –y no crea– este conjunto de derechos. De hecho, en el momento de su aparición el Estado no estaba presente, ni los creó ni los inventó. «El ser humano es anterior al Estado y, consiguientemente, debió tener por naturaleza, antes de que se constituyera comunidad política alguna, el derecho de velar por su vida y por su cuerpo» (papa León XIII, 2004, p.16). El derecho a la vida es, por tanto, inderogable. Por esta razón, incluso en el marco de un determinado Estado, este derecho no puede vulnerarse. El Estado asume la función de reconocer este conjunto de derechos. Su reconocimiento es la única opción política que el Estado tiene. El fracaso del Estado en asumir el papel de defensor o facilitador efectivo de este conjunto de derechos puede llevar a su destrucción o disolución.

[37] Véase Eide *et al.*, 1984.

> Siendo la familia lógica y realmente anterior a la sociedad civil, se sigue que sus derechos y deberes son también anteriores y más naturales. Pues si los ciudadanos, si las familias, hechos partícipes de la convivencia y sociedad humanas, encontraran en los poderes públicos perjuicio en vez de ayuda, un cercenamiento de sus derechos más bien que una tutela de los mismos, la sociedad sería, más que deseable, digna de repulsa (papa León XIII, 2004, p. 10)[38].

El mercado y el derecho a la vida

Esta sección no pretende ser una investigación sobre economía. Se trata, más bien, de una reflexión filosófica sobre la realidad económica de nuestro tiempo. El mercado y, por extensión, el dinero, en el contexto del sistema capitalista, constituyen el punto de análisis de este apartado. Al considerar el tema del mercado y el derecho inalienable a la subsistencia, defiendo la tesis de que el capitalismo, cuyo correlato indispensable es el mercado, ha erosionado sus propias bases por estar intrínsecamente ligado a la producción de beneficios. De hecho, la razón de su existencia no reside en la inviolabilidad del derecho humano inalienable a la subsistencia, sino en la proclamación de la soberanía absoluta del dinero (De Benoist, 1996, pp. 132-133). Poseer grandes cantidades de dinero se ha convertido en el nuevo fundamento del Estado. En la práctica, la soberanía popular, reflejada en la supremacía parlamentaria o constitucional, ha sido sustituida por la soberanía económica. Según esta lógica, operativa en muchas partes de la llamada «aldea global»,

> la responsabilidad del bienestar social ha sido individualizada, privatizada, neutralizada. Los ricos han sido liberados del fardo de la responsabilidad social y del comportamiento ético, imponiendo mayores dificultades a los que menos tienen. […] No hay espacio para poner el altruismo por encima del interés particular, la compasión por encima de la eficiencia o el compromiso mutuo y la identidad colectiva por delante del beneficio individual. Tampoco hay ninguna duda sobre la superioridad intrínseca del mercado (Kelsey, 1995, pp. 294 y 335).

Ahora bien, hay que tener en cuenta que la producción de beneficios no es buena ni mala en sí misma. Son sus objetivos, el alcance y función los que deberán someterse al juicio moral sobre el bien y el mal. La producción de beneficios resulta particularmente inmoral cuando contribuye deliberadamente a mantener la desigualdad estructural a través de la deshumanización de las personas. En este caso, la

[38] Véanse también las referidas encíclicas del papa Juan XXIII, 1992.

reproducción deliberada de la desigualdad deshumanizante es su principio de funcionamiento (papa León XIII, 2004, p. 19). Es importante notar la sutil transmutación que aquí se produce. Según ésta, el derecho humano a la subsistencia no es fundamental, ni siquiera el más importante en la constitución del Estado. El estatuto de este derecho ha sido transferido al dinero, que ha asumido el carácter de sustancia. El valor está vinculado con el dinero, que debe ser visto como la sustancia de mayor valor respecto a las demás si tuviera que usarse como criterio para calcular y establecer el valor del resto de sustancias. El valor del ser humano pasa, así, a estar determinado por el dinero, que cumple al mismo tiempo una doble función: la de ser, por un lado, la medida del valor de bienes y servicios y, por otro, la forma de intercambio (Wicksell, 1935, pp. 6-8). Resulta, por tanto, que en el mundo actual el dinero es a la vez sustancia y función[39]. Es a partir de esta naturaleza dual como el dinero se convierte en la medida de todas las cosas: de la vida que existe y puede morir, y de la que aún no existe y probablemente nunca llegue a existir. El mercado es el lugar específico donde opera este principio de medición:

> En el sentido más literal e inmediato, los mercados son lugares donde las cosas se compran y se venden. Sin embargo, en el sistema industrial moderno el mercado no es un lugar; el mercado se expandió para abarcar el área geográfica donde los vendedores compiten por clientes. […] En general, la función del mercado es recoger productos de diversas fuentes y darles salida a través de diversos canales de distribución. […] Existen dos tipos principales de mercado en los que las fuerzas de la oferta y la demanda funcionan de manera muy diferente, aunque en algunos casos se produzcan superposiciones y situaciones poco claras. En el primero, el productor ofrece sus bienes y acepta el precio determinado; en el segundo, el productor fija el precio y vende la cantidad que el mercado quiere. […] El concepto de «mercado», como se definió anteriormente, tiene que ver con mercaderías más o menos estandarizadas, como la lana, el trigo, los zapatos o los coches. La palabra también se usa para referirse, por ejemplo, al mercado inmobiliario o al mercado del arte; y también está el «mercado laboral», aunque un contrato para trabajar a cambio de cierto salario no es exactamente lo mismo que vender un paquete de bienes. Hay una idea común a estos diversos usos: la influencia mutua entre la oferta y la demanda (*New Encyclopaedia Britannica,* vol. II, 1974, p. 511).

Según esta cita, el mercado todavía puede describirse en sentido espacial, como el local o área geográfica donde se lleva a cabo la actividad económica. No obstante,

[39] Para establecer las similitudes y diferencias de la comprensión del dinero como sustancia y función, véase Simmel, 1990, pp. 131-203.

el mercado no puede entenderse únicamente en sentido espacial. Debe concebirse como un recurso con doble sentido, incluyendo recursos naturales –bienes– y «recursos humanos». Ambos participan, aunque con diferencias relativas a la dignidad y el respeto otorgados a cada uno, en la actividad económica de compra y venta según las reglas de la oferta y la demanda. Esta participación presupone el principio de intercambio, que el dinero sostiene y facilita. En el contexto del sistema capitalista, orientado a la producción de beneficios, el dinero, como sustancia de mayor valor en términos económicos, se encuentra entre la preservación y la destrucción de la vida humana y del resto de los organismos. La ley del dinero coloniza todos los ámbitos de la vida. La soberanía del dinero es la realidad de la economía dominante de nuestro tiempo.

«Empleo» y «desempleo» son conceptos analíticos cruciales para entender el funcionamiento del sistema capitalista. La economía de servicios contemporánea está dominada por el capital financiero (De Benoist, 1996, p. 121). «El valor del ser humano se basa principalmente en sus características como *productor,* tanto para sí mismo como para fines económicos y sociales más amplios» (Giarini y Stahel, 1993, p. 4).

Como «productor», el ser humano tiene potencial para ofrecer un servicio específico. Este potencial se hace efectivo cuando el mercado laboral lo compra. Comprar el servicio significa establecer un precio que el vendedor acepta. El efecto de este intercambio entre el comprador y el vendedor es que, como «productor», el ser humano se convierte en un empleado. El mercado de trabajo compra «productores» humanos sólo cuando –y en tanto– los necesita. Partiendo de esta base, los seres humanos son un «recurso» para el mercado laboral, a los que recurre en busca de ayuda o apoyo –servicio– para lograr su objetivo (Kelsey, 1995, p. 259). El mercado laboral no puede absorber –y en la práctica no absorbe– toda la mano de obra disponible en un determinado momento. El desempleo, a pesar de los esfuerzos por reducirlo a niveles considerados «aceptables»[40], es una necesidad estructural para la supervivencia del mercado en el sistema capitalista. Para contener y controlar los efectos potencialmente perturbadores del desempleo en el ámbito social, «una tesis universalmente aceptada sostiene que las políticas públicas económicas y sociales deben ir de la mano» (Auleytner, 1998, p. 25). La validez de esta tesis reside en el hecho de que implícitamente acepta el derecho igualitario de acceso de todo ser humano a los recursos naturales esenciales para sobrevivir. El mercado de trabajo protege o infringe este derecho mediante el uso de los conceptos de empleo y desempleo.

Esto ocurre a partir de una sutil distinción filosófica entre trabajo y empleo. Desde el punto de vista filosófico, el trabajo –como postulado teleológico (Lukács, 1980,

---

[40] Véase el *Financial Times,* edición del 24 de septiembre de 1998, p. 5.

pp. 3-4)– puede ser reconocido como el fundamento del derecho de propiedad[41]. Como es obvio, el ejercicio del derecho al trabajo es anterior y jerárquicamente superior al hecho de ser empleado. También es indiferente a la participación en cualquier tipo de sistema económico. Es anterior a la posesión o disponibilidad de dinero. Y es igualmente independiente de la herencia o la donación de dinero procedente de cualquier fuente:

> Trabajar es ocuparse en hacer algo con el objeto de adquirir las cosas necesarias para los usos diversos de la vida y, sobre todo, para la propia conservación. [...] Luego el trabajo implica por naturaleza estas dos a modo de notas: que sea personal, en cuanto la energía que opera es inherente a la persona y propia en absoluto del que la ejerce y para cuya utilidad le ha sido dada, y que sea necesario, por cuanto el fruto de su trabajo le es necesario al ser humano para la defensa de su vida, defensa a que le obliga la naturaleza misma de las cosas, a la que hay que plegarse por encima de todo (papa León XIII, 2004, p. 31).

No obstante, al subordinar el trabajo al privilegio de estar empleado, la lógica de la empleabilidad en el sistema capitalista invierte el orden ontológico. Esto significa que el derecho a la subsistencia pasa a ocupar una posición secundaria respecto al privilegio de estar empleado. La tesis básica de la lógica de la empleabilidad es que el privilegio precede al derecho. Según esta perspectiva, únicamente quienes están empleados, siempre que se moderen en el uso de sus ingresos, tienen una garantía de supervivencia relativamente mayor. El resto de la especie humana –excepto la minoría protegida por los hoy frágiles sistemas de seguridad (Kelsey, 1995, p. 212, y De Benoist, 1996, p. 131) que garantizan una renta mínima de subsistencia– está desempleada, está formalmente impedida para ejercer su derecho a la subsistencia. La lógica mortífera de la soberanía del dinero admite y acepta esta sutil derogación del derecho inalienable a la subsistencia. Sobre esta base, para los defensores de la soberanía económica resulta relativamente fácil ocultar o ignorar la transformación de un derecho en un privilegio. También es fácil para ellos etiquetar el privilegio como un «derecho» no impositivo por ley. En realidad, lo que no es aplicable es el privilegio, puesto que el derecho al trabajo no es reconocido por ley. Lo que hoy está ofreciéndose es el empleo como un privilegio y no como un derecho. Pero el trabajo, como postulado teleológico, es un derecho a garantizar sin que la disponibilidad u oferta de empleo entre en consideración. Si un derecho representa, en cierto modo, un triunfo, debería ser reconocido, respetado y protegido por ley. No obstante, un privilegio disfrazado de derecho es algo que la

[41] Sobre este tema véanse Tully, 1980; Simmons, 1992, y Kramer, 1997.

ley puede eliminar en cualquier momento. Los defensores de la perspectiva según la cual el «derecho» al trabajo o al empleo no es aplicable por ley, están negando la afirmación del derecho inalienable al trabajo. Es lo que hoy en día hace la globalización neoliberal a gran escala.

Globalización: ¿una cuestión de gobernanza o de justicia?

Las secciones anteriores han puesto de manifiesto que la globalización neoliberal, como forma de razonamiento circunscrito, plantea cuestiones en relación con el reconocimiento, el respeto y la protección de los derechos humanos que exigen una respuesta a las demandas de justicia fundamental derivadas de ellas. Se han ofrecido varias respuestas al respecto. Una es que la Unión Europea, como bloque comercial compacto, podría utilizar su moneda, el euro, para desafiar el poder abrumador del dólar estadounidense. El problema de este argumento es que deja intactas la lógica y la metafísica de la globalización capitalista y, por tanto, también sus consecuencias. Esto significa que el euro sólo será un sustituto del dólar como poder globalizador. Cambiar los jugadores dentro del mismo juego no es lo mismo que establecer otro juego con sus propias reglas. Más que una prolija argumentación, ésta es la base de mi crítica a la siguiente tesis: «La cuestión no es si la economía mundial es gobernable para alcanzar metas ambiciosas, como la promoción de la justicia social, la igualdad entre países y un mayor control democrático para la mayoría de la población mundial, sino si es gobernable *en sí misma*» (Hirst y Thompson, 1999, p. 189).

En primer lugar, resulta difícil encontrar un ejemplo de gobernanza carente de base –social– empírica y totalmente desprovista de cualquier objetivo. Defender lo contrario entraría en contradicción con la definición de gobernanza de Hirst y Thompson (1999, p. 184): «El control de una actividad por algunos medios para lograr una serie de resultados deseados». Además, los autores reconocen que la gobernanza está fundada y orientada socialmente hacia un objetivo determinado; se trata, en el fondo, de «arreglos y estrategias institucionales» para asegurar «un nivel mínimo de gobernanza económica internacional, al menos en beneficio de las naciones industrializadas». Luego la cuestión no es la gobernabilidad «en sí», sino la gobernanza en beneficio de los que ya son ricos. Se trata, sin duda, de un problema de justicia fundamental, a pesar del deseo de los autores de postular lo contrario. En segundo lugar, los autores deslegitiman, e incluso contradicen, su propia tesis con la siguiente y pertinente observación:

> La ideología de la revolución socialista puede tener pocos partidarios, pero no hay que imaginar que los pobres del mundo permanecerán intimidados o que aceptarán

> pasivamente su pobreza. […] Un mundo de riqueza y pobreza, con diferencias abismales y crecientes entre los patrones de vida de las naciones más ricas y las más pobres, difícilmente será un lugar seguro o estable (Hirst y Thompson, 1999, p. 182).

En mi opinión, Hirst y Thompson no desean esta injusticia en nombre de la gobernabilidad «en sí». Pero, si insisten en defender la validez de su tesis, me parece oportuno presentar la filosofía de *ubuntu* de los derechos humanos, que difiere radicalmente de su tesis y las implicaciones que conlleva en términos de justicia social.

La metafísica de la competitividad

El dogma de la globalización capitalista es la competencia o competitividad. Según este dogma, incluso el derecho humano a la vida –la dignidad humana– debe someterse y reducirse al impulso totalizador de producir beneficios ilimitados. La producción de beneficios se vuelve irracional y contraria a la ética porque pierde su carácter como medio para alcanzar fines racionales y éticos. La lógica y el dinamismo de la globalización económica actual son, de hecho, contrarios al significado original de competencia. Etimológicamente, «competencia» significa la búsqueda en común de un objetivo compartido (Arnsperger, 1996): significa *cum petere,* «buscar juntos la solución más adecuada para responder del modo más idóneo a los problemas que van surgiendo en un lugar y momento dados. También denota que la selección de la mejor solución no significa que sea la única» (Group of Lisbon, 1995, p. 90). Visto desde la perspectiva del significado original de «competición», el dogma de la actual globalización económica está orientado a la exclusión del «otro», en particular del otro ser humano. Esta orientación a la exclusión del otro constituye, fundamental y prácticamente, una negación de la exterioridad. Negar la exterioridad del otro equivale ontológicamente a negar su existencia: es como matarlo[42]. Basándose en este razonamiento, la lógica del dogma contemporáneo de la competencia está fundada en la premisa metafísica según la cual «debes matar a otro ser humano para sobrevivir». El problema de esta premisa metafísica es que acepta una comprensión limitada de la supervivencia. La limitación reside en el hecho de que la premisa apoya la tesis de que la supervivencia individual es lo primero. El resto, incluyendo matar a otro ser humano, está permitido, siempre que se haga en nombre de la supervivencia individual. El problema aquí es el siguiente.

[42] La exclusión del otro, que incluye la destrucción de la persona física y del «yo» ontológico, son temas abordados en varios capítulos del presente volumen. Véanse los capítulos de Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel y Nelson Maldonado-Torres.

El imperativo de la supervivencia individual no significa nada, a menos que acepte una premisa anterior, a saber, que cualquiera que busque su propia supervivencia primero debe existir. La aceptación de esta premisa es incompleta si no se reconoce que, sea lo que sea lo existente, existe sin la posibilidad o el derecho de dar el consentimiento previo a su existencia. En otras palabras, la existencia es contingente. Pensada en sentido estricto, la contingencia de la existencia impone al ser humano –y a todo lo que existe– la obligación de abstenerse de matar a nadie, dado que nadie goza del derecho previo, superior o exclusivo a existir. Nadie tiene el privilegio exclusivo de la vida. Por tanto, desde una perspectiva metafísica, la obligación de abstenerse de matar al «otro» conduce a un *impasse* existencial: una situación en la que las relaciones no se pueden volver dinámicas, puesto que deben permanecer completamente estancadas. En el ámbito de las relaciones humanas, la transición del estancamiento al dinamismo impone la obligación de justificar la muerte de otro ser humano. Al mismo tiempo, permite la muerte de entidades no humanas en la búsqueda de la supervivencia del individuo o el colectivo. Pero este permiso está condicionado por el respeto y la protección de estas entidades para, en primer término, su propio bien y, en segundo lugar, para garantizar su uso por las generaciones futuras. Este último postulado significa que la supervivencia, debidamente interpretada, implica, antes que nada, la supervivencia de la vida en su totalidad. La supervivencia individual, en última instancia, está en función de la supervivencia de la vida como totalidad. Si no fuera así, el patriotismo, la existencia de soldados o mártires, sería irracional y sin sentido. Estos últimos ejemplos son racionales y comprensibles precisamente porque se basan en la premisa de que, si fuera necesario, una persona debe ceder su propia vida para dar vida. La interpretación restrictiva de la supervivencia contradice esta premisa. Es, de hecho, esta contradicción la que sirve de base al dogma de la competencia.

La globalización económica actual pone en práctica el cuestionable dogma metafísico de «debes matar en la búsqueda de la supervivencia individual». Es una metafísica que modifica la condición de estancamiento sin relación por otra de relaciones dinámicas, construida sobre un frágil fundamento ético. Dicho de otro modo, autoriza las relaciones intersubjetivas, basándose en la idea de que la supervivencia individual es crucial, aunque ello suponga prescindir de la necesidad de justificar la muerte de otro ser humano. Esta metafísica contradice la tesis ética de que: «Para poder sostener la noción de relación, en cada persona hay –o debería haber– una singularidad que ninguna forma de pensamiento sistemático o totalizador puede suprimir» (Arnsperger, 1996, p. 12). Al sostener esta contradicción, el dogma de la competitividad termina siendo, en la práctica, un acto de asesinato, tanto en sentido literal como metafórico:

En sentido metafórico, las empresas pueden «matarse» unas a otras en el mercado; los clientes pueden «matar» una empresa al alterar su adquisición a favor de otra empresa; las personas pueden «matarse» entre sí en la competencia por empleos o cargos. En un sentido más literal, una empresa puede matar a una persona si decide deslocalizarse y trasladarse de un país a otro prácticamente de la noche a la mañana, dejando a todos sus empleados la opción de elegir entre quedarse sin empleo o abandonar su estilo de vida actual para mudarse (Arnsperger, 1996, p. 13).

Como metafísica del asesinato, el dogma de la competitividad es social y moralmente problemático.

A pesar de su popularidad, la competitividad está lejos de ser una respuesta efectiva a los actuales problemas y oportunidades de los nuevos mundos y sociedades globales. La competencia excesiva acarrea, incluso, consecuencias adversas. El resultado más evidente es que la ideología de la competitividad ha generado distorsiones estructurales en el manejo de la propia economía y efectos sociales devastadores. Aumentar el número de desempleados no es la manera de enriquecer un país. Y empobrecer a los trabajadores con la reducción de salarios y beneficios no puede considerarse una forma aceptable de aumentar la productividad (Group of Lisbon, 1995, p. 97).

Como veremos a continuación, la metafísica de la filosofía *ubuntu* discrepa radicalmente del actual dogma de la competitividad, ya que en el ámbito de las relaciones económicas se inspira en la máxima ética *feta kgomo o tshware motho*.

La filosofía *ubuntu* de los derechos humanos

Botho, *hunhu*, *ubuntu* es el concepto central de la organización social y política en la filosofía africana, en particular entre las poblaciones que hablan lenguas bantúes. Consiste en los principios de atención, intercambio y cuidado recíproco. Resulta fundamental tener en cuenta que en la mayoría de lenguas africanas *ubuntu* es un gerundivo, un sustantivo verbal que denota al mismo tiempo un estado particular de ser y devenir. *Ubuntu* indica, por tanto, una acción concreta realizada, una acción duradera o estado de ser, así como la posibilidad de otra acción o estado de ser. Incluso sin la repetición de una acción específica en el futuro, la idea básica que denota el *ubuntu* es la suspensión del ser[43], teniendo la posibilidad de asumir un carácter específico y concreto en un momento dado del tiempo. Debido a la suspen-

[43] *Be-ing*, en el original inglés. *[N. del T.]*

sión del ser, ninguna especificidad única tiene garantizada la permanencia. En virtud de ello, resulta inadecuado, y en cierto modo engañoso, traducir *botho* por *hunhuismo* o *ubuntismo*[44]. El sufijo -ismo da la impresión equivocada de que estamos adhiriéndonos a ideas y prácticas absolutas o inmutables, lo que deja espacio para el dogmatismo. Este tipo de comprensión del *ubuntu* es contrario a la idea central de que, debido a que el movimiento es el principio del ser, las fuerzas vitales están aquí para ser intercambiadas entre los humanos. El proceso de intercambio constante, el movimiento incesante de flujos invisibles (Griaule, 1965, p.137), sólo tiene sentido si reconocemos que las fuerzas de la vida no pertenecen a nadie. En segundo lugar, también debemos reconocer que las fuerzas de la vida se manifiestan a través de una variedad infinita de formas y contenidos. De acuerdo con este razonamiento, me parece más correcto hablar de *human-idad*[45] africana que de humanismo africano[46].

Me gustaría reflexionar sobre dos máximas presentes en la mayoría de lenguas africanas nativas. La primera es *Motho ke motho ka batho* y la segunda *Feta kgomo o tshware motho*. Una traducción literal de estos aforismos filosóficos en lengua sepedi –sotho del norte– no consigue transmitir fielmente su importancia y significado preciso en la lengua original, por lo que me limitaré a explicar su significado esencial. El primer aforismo afirma que ser humano consiste en afirmar la propia humanidad mediante el reconocimiento de la humanidad de los otros y, a partir de ahí, establecer relaciones humanas fundadas en el respeto mutuo. Así, el *ubuntu* es el significado primordial que encierra el aforismo *Motho ke motho ka batho* (Zvogbo, 1979, pp. 93-94). Este aforismo se apoya en dos principios filosóficos conceptualmente relacionados entre sí. Uno es que el ser humano individual es un sujeto –y no un objeto– portador de valor intrínseco. De no ser así, no tendría sentido afirmar que la humanidad de una persona se realiza a través del reconocimiento de la humanidad de los demás. En efecto, si se reconoce y acepta el principio de que el ser humano es un sujeto merecedor de dignidad y respeto, despreciar y faltar al respeto a otro ser humano significa despreciarse y faltarse al respeto a uno mismo. La reivindicación que alguien hace de sí mismo es exactamente la misma que deberá conceder al otro. De este modo, el concepto de «dignidad humana» no es ajeno en modo alguno a la filosofía tradicional africana. No podría haber mejor base para el desarrollo de una filosofía indígena de los derechos humanos. Otro principio, estrechamente relacionado con el primero, es que *motho* es humano única y verdaderamente en el contexto de unas relaciones reales con otros seres humanos. Esto no quiere

---

[44] Sobre este tema véase Samkange y Samkange, 1980, pp. 34-40.

[45] *Human-ness*, en el original inglés. *[N. del T.]*

[46] Para otra dimensión de este debate véanse los capítulos de Paulin Hountondji y Dismas A. Masolo.

decir que las relaciones humanas con la llamada naturaleza física o el medio ambiente no sean relevantes. Tampoco significa afirmar la primacía, y, por tanto, la superioridad, del grupo frente al individuo. Lo crucial es que *motho* nunca es una entidad acabada, en el sentido de que el contexto relacional revela y oculta las potencialidades de la persona. Las potencialidades que moran en nuestro interior afloran cuando se realizan en la esfera práctica de las relaciones humanas. Fuera de este ámbito, *motho* es un fósil congelado. Apoyándose en este argumento, la filosofía africana indígena de los derechos humanos se articula en torno a la dignidad –*seriti,* en sepedi– del ser humano y a la negación del absolutismo y el dogmatismo.

El segundo aforismo, *Feta kgomo o tshware motho,* significa que siempre que una persona afronta una elección decisiva entre la riqueza y la preservación de la vida de otro ser humano, debe optar por la preservación de la vida. Concuerda, en este sentido, con los proverbios kikuyu[47] *Kiunuhu gitruagwo* –la avaricia no alimenta– y *Utaana muingi uninagira murokeruo ng'ombe* –el exceso de generosidad agota las vacas de quien recibió una visita por la mañana[48]–. Esto quiere decir que el cuidado mutuo y el compartir recíproco preceden a la preocupación por la acumulación y preservación de riquezas. Según esta filosofía, el ser humano individual no debe considerarse únicamente un proveedor de valores, sino que sobresale como valor de valores. Una organización social y política basada en principios contrarios a este principio fundamental contiene en sí misma fuentes de inestabilidad, conflicto y guerra. El deseo y la inclinación hacia la posesión y el consumo en detrimento de los demás invita a la resistencia, que puede, en última instancia, conducir a la guerra. En sociedades donde la adoración del dólar rige la devoción tanto de ricos como de pobres, y en una era de fundamentalismo económico en la que la soberanía del dinero (Vandevelde, 1996, pp. 481-483) ha reemplazado al ser humano como valor fundamental, el imperativo de preservación de la vida está expuesto a un peligro inminente. Éste es el camino de la actual globalización neoliberal, que condena a gran parte de la humanidad a la trampa de la pobreza estructural (Kelsey, 1995, p. 279). Los principios de solidaridad, cuidado e intercambio mutuo han sido los principales blancos del ataque de la globalización capitalista. En estas circunstancias, el discurso de los derechos humanos, en especial del derecho a la vida, difícilmente puede ser creíble o ganar legitimidad. La filosofía occidental de los derechos humanos también parte del principio de que el ser humano es el principal criterio de valor. La diferencia la marca el énfasis conceptual. La filosofía occidental de los derechos humanos acentúa la idea del ser humano como una entidad fragmentada a la que pueden agregarse derechos sobre la base de la contingencia,

---

47 Lengua hablada en Kenia. *[N. del T.]*

48 Véase Wanjohi, 1997, pp. 164-165.

mientras que la concepción africana destaca la idea del ser humano como totalidad, teniendo asegurados sus derechos como tal. Las implicaciones prácticas de estos enfoques son evidentes en la globalización capitalista actual, cuyos efectos negativos contradicen la máxima *Feta kgmo o tshware motho.* Lejos de ser una expresión de nostalgia por una tradición obsoleta, la filosofía *ubuntu* de los derechos humanos es un desafío legítimo a la lógica letal del afán de lucro en detrimento de la preservación de la vida humana.

Referencias bibliográficas

ARNSPERGER, C. (1996), *Competition, Consumerism and the «Other»: a Philosophical Investigation into the Ethics of Economic Competition,* Discussion Papers 9614, Institut de Recherches Economiques et Sociales (IRES), Université catholique de Louvain [http://sites.uclouvain.be/econ/DP/IRES/9614.pdf].

ARORA, R. (1987), *Distributive Justice and Development: Thoughts of Gandhi, Nehru & J.P.,* Nueva Delhi, CGS Publications.

AULEYTNER, J. (1998), «Social Policy in Poland and the European Union», *Dialogue and Universalism* 5-6, pp. 25-35.

AYER, A. J. (1974), *Language, Truth and Logic,* Harmondsworth, Penguin Books.

BOHM, D. (1980), *Wholeness and the Implicate Order,* Londres, Routledge & Keagan Paul.

— y HILEY, B. J. (1993), *The Undivided Universe: an Ontological Interpretation of Quantum Theory,* Londres, Routledge & Keagan Paul.

BRUNDAGE, J. A. (1987), *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe,* Chicago, University of Chicago Press.

CAMILLERI, J. A. y FALK, J. (1992), *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World,* Aldershot, Edward Elgar Publishing.

CHATTOPADHYAYA, D. P. (1980), «Human Rights, Justice and Social Context», en A. Rosenbaum (org.), *The Philosophy of Human Rights: International Perspectives,* Londres, Aldwych Press, pp. 169-193.

DE BENOIST, A. (1996), «Confronting Globalization», *Telos* 108, pp. 117-137.

DICKANSON, A. (1976), «Anatomy and Destiny: the Role of Biology in Plato's View of Women», en C. C. Gould y M. W. Wartofsky (orgs.), *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation,* Nueva York, Putnam, pp. 45-53.

DONNELLY, J. (1985), *The Concept of Human Rights,* Londres, Croom Helm.

DOWELL, S. (1995), «Challenging Monogamy», *Theology and Sexuality* 2, pp. 84-103.

DUBY, G. (1994), *Love and Marriage in Middle Ages,* Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: *El amor en la Edad Media y otros ensayos,* Madrid, Alianza, 2000].

DUSSEL, E. (1998a), «Globalization and the Victims of Exclusion, from a Liberation Ethics Perspective», *The Modern Schoolman* 75, 2, pp. 119-155.
— (1998b), «Arquitectura de la ética de la liberación», *Laval Théologique et Philosophique* 54, 3, pp. 455-471.
EIDE, A. *et al.* (orgs.) (1984), *Food as a Human Right,* Tokio, The United Nations University.
EISENSTEIN, Z. R. (org.) (1979), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* Nueva York, Monthly Review Press.
— (1981), *The Radical Future of Liberal Feminism,* Nueva York, Longman.
EZE, E. C. (1998), «Out of Africa: Communication Theory and Cultural Hegemony», *Telos* 111, pp. 139-161.
FLEW, A. y MACINTYRE, A. (orgs.) (1993), *New Essays in Philosophical Theology,* Londres, SCM.
FOUCAULT, M. (1986), *The History of Sexuality,* vol. 3, Nueva York, Pantheon Books [ed. cast.: *Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí,* Madrid, Siglo XXI, 2005].
GARNER, B. A. (1979), *Black's Law Dictionary,* St. Paul, West Publishing Co.
GIARINI, O. y STAHEL, W. R. (1993), *The Limits of Certainty,* Dordrecht, Kluwer Academic Publisher.
GREEN, A. (1997), *Education, Globalization and the Nation State*, Londres, MacMillan Press.
GRIAULE, M. (1965), *Conversations with Ogotommeli: an Introduction to Dogon Religious Ideas,* Oxford, Oxford University Press.
GROUP OF LISBON (1995), *Limits to Competition*, Cambridge, Mass., MIT Press.
HANKE, L. (1937), «Pope Paul III and the American Indians», *Harvard Theological Review* 30, pp. 65-102.
— (1959), *Aristotle and the American Indians*, Chicago, Henry Regnery Co.
HIRST, P. y THOMPSON, G. (1999), *Globalization in Question: the International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge, Polity Press.
IRIGARAY, L. (1996), *I love to you,* Londres, Routledge & Keagan Paul.
JUNGK, R. (1956), *Brighter than a Thousand Suns. A Personal History of the Atomic Scientists,* Harmondsworth, Penguin Books.
KELSEY, J. (1995), *Economic Fundamentalism,* Londres, Pluto Press.
KEVELSON, R. (1998), *Law as a System of Signs,* Nueva York, Plenum Press.
KORMAN, S. (1996), *The Right of Conquest. The Acquisition of Territory by Force in International Law and Practice,* Oxford, Clarendon Press.
KOSNIK, A. (1977), *Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought (a Study Commissioned by the Catholic Theological Society of America),* Nueva York, Paulist Press.

KRAMER, M. H. (1997), *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality,* Cambridge, Cambridge University Press.
LANÇON, P. (1996), «L'économie, comme théologie de la contrition», *Libération*, 3 de junio.
LANGE, L. (1983), «Woman is not a Rational Animal: on Aristotle's Biology of Reproduction», en S. Harding y M. B. Hintikka (orgs.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science,* Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp. 1-16.
LUKÁCS, G. (1980), *The Ontology of Social Being,* Londres, Merlin Press [ed. cast.: *Marx, ontología del ser social,* Madrid, Akal, 2007].
MACDONALD, M. (1984), «Natural Right», en J. Waldron (org.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, pp. 35-55.
MAKONNEN, Y. (1983), *International Law and New States of Africa* (UNESCO), Addis Abeba, Regional Participation Programme for Africa.
MANCINI, G. F. (1998), «Europe: the Case for Statehood», *European Law Journal* 4, 1, pp. 29-42.
MARKOVIC, M. (1976), «Women's Liberation and Human Emancipation», en C. C. Gould y M. W. Wartofsky (orgs.), *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation,* Nueva York, Putnam, pp. 145-167.
MAXWELL, S. (1968), *Rationality and Deterrence,* Adelphi Papers, 50, Londres, International Institute for Strategic Studies.
MCMILLAN, C. (1982), *Women, Reason and Nature: Some Philosophical Problems with Feminism,* Oxford, Blackwell.
MUDIMBE, V. I. (1988), *The Invention of Africa,* Bloomington, Indiana University Press.
NEEDHAM, J. (1975 [1954]), *Science and Civilization in China,* Cambridge, Cambridge University Press.
NEUMANN, F. (1986), *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society,* Dover (New Hampshire), Berg.
OLSEN, F. (1991), «Legal Responses to Gender Discrimination in Europe and the USA», en F. Emmert (org.), *Collected Courses of the Academy of European Law,* vol. 2, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 199-268.
PARKINSON, F. (1977), *The Philosophy of International Relations,* Londres, Sage.
PASSMORE, J. A. (1968), *A Hundred Years of Philosophy,* Harmondsworth, Penguin Books.
PAPA JUAN XXIII (1992a), *Mater et Magistra*, en D. J. O'Brien y T. A. Shannon (orgs.), *Renewing the Earth: Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation,* Garden City (Nueva York), Image Books, pp. 44-116.

— (1992b), *Pacem in Terris*, en D. J. O'Brien y T. A. Shannon (orgs.), *Renewing the Earth: Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation,* Garden City (Nueva York), Image Books, pp. 117-170.
PAPA LEÓN XIII (2004 [1891]), «Encyclical Letter *Rerum Novarum*», en D. J. O'Brien y T. A. Shannon (orgs.), *Catholic Social Thought. The Documentary Heritage,* Maryknoll (Nueva York), Orbis Books, pp. 12-39.
RAMCHARAN, B. G. (1983), «The Right to Life», *Netherlands International Law Review* 30, pp. 297-329.
RAMOSE, M. B. (1998), «Human Freedom and the Law of Marriage», *Current Legal Theory* 16, 1, pp. 23-33.
— (1999), *African Philosophy through Ubuntu,* Harare, Mond Books Publishers.
— (en prensa), *Relations between Judaism, Christianity and Islam in the Quest for a Metaphilosophy of Universalism: a Jacobsenian Perspective.*
RAY, P. O. (1919), «The World-Wide Woman Suffrage Movement», *Journal of Comparative Legislation and International Law* 1, 3, pp. 220-238.
RESCHER, N. (1966), *Distributive Justice,* Nueva York, The Bobbs-Merril Co.
RYLE, G. (1971), *Collected papers,* vol. 2, Londres, Hutchinson and Co.
SAMKANGE, S. y SAMKANGE, T. M. (1980), *Hunhuism or Ubuntuism*: *a Zimbabwe Indigenous Political Philosophy,* Harare, Graham Publishing.
SIMMEL, G. (1990), *The Philosophy of Money,* Londres, Routledge & Keagan Paul.
SIMMONS, A. J. (1992), *The Lockean Theory of Rights,* Princeton, Princeton University Press.
SINGER, I. (1984), *The Nature of Love,* vol. 1, Chicago, University of Chicago Press.
SPELMAN, E. (1983), «Aristotle and the Politicization of the Soul», en S. Harding y M. B. Hintikka (orgs.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science,* Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp. 17-30
TAWNEY, R. H. (1977), *Religion and the Rise of Capitalism,* Harmondsworth, Penguin Books.
THOMPSON, J. (1990), «Land Rights and Aboriginal Sovereignty», *Australian Journal of Philosophy* 68, 3, pp. 313-329.
TULLY, J. (1980), *A Discourse on Property,* Cambridge, Cambridge University Press.
ULLMAN, W. (1955), *The Growth of Papal Government in the Middle Ages,* Londres, Methuen and Company.
— (1963), «The Bible and Principles of Government in the Middle Ages», *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo* 10, pp. 187-227.
— (1969), «Juristic Obstacles to the Emergence of the Concept of the State in the Middle Ages», *Annali di Storia del Diritto* 13, pp. 43-64.

— (1975), *Medieval Political Thought*, Harmondsworth, Penguin Books.
VAN HOUTUM, H. (1998), *The Development of Cross-Border Economic Relations,* Tilburg, Tilburg University Press.
VAN PARIJS, P. (1992), «Commentary: Citizenship Exploitation, Unequal Exchange and the Breakdown of Popular Sovereignty», en B. Barry y R. E. Goodin (orgs.), *Free Movement, Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money,* Londres, Harvester/Wheatsheaf.
VILADRICH, P. J. (1990), *The Agony of Legal Marriage,* Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
WALDRON, J. (1988), *The Right to Private Property,* Oxford, Clarendon Press.
WANJOHI, G. J. (1997), *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs,* Nairobi, Paulines Publications Africa.
WEILER, J. H. H. (1998), «Europe: the Case against the Case for Statehood», *European Law Journal* 4, 1, pp. 43-62.
WESTERMACK, E. (1891), *The History of Human Marriage,* Londres, Macmillan and Co.
WHITBECK, C. (1976), «Theories of Sex Difference», en C. C. Gould y M. W. Wartofsky (orgs.), *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation,* Nueva York, Putnam, pp. 54-80.
WICKSELL, K. (1935), *Lectures on Political Economy,* vol. 2, Londres, Routledge & Keagan Paul.
WILKINSON, D. (1992), «1942 in Comparative-Civilizational Perspective», *Dialogue and Humanism* 1.
WILKS, M. (1964), *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages,* Cambridge, Cambridge University Press.
WILLIAMS, R. A. (1990), *The American Indian in Western Legal Thought: the Discourses of Conquest,* Oxford, Oxford University Press.
ZANER, R. M. (1971), *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body,* Phaenomelogica, 17, La Haya, Martinus Nijhoff.
ZEA, L. (1992), «The Discovery of America: from Conquest to Reconciliation», *Dialogue and Humanism* 1.
ZVOGBO, E. J. M. (1979), «A Third World View», en D. P. Kommers y G. D. Loescher (orgs.), *Human Rights and American Foreign Policy,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 90-107.

VI

Cuerpos de violencia, lenguajes de resistencia: las complejas redes de conocimientos en el Mozambique contemporáneo[1]

MARIA PAULA MENESES

Durante los últimos quince años las acusaciones y sospechas de prácticas de hechicería han cobrado fuerza en Mozambique. Con el establecimiento del sistema colonial moderno, la hechicería se convirtió en un símbolo del mundo salvaje, en una práctica oscurantista a abolir en nombre de los imperativos de la racionalidad moderna[2]. Pero lo cierto es que, a principios del siglo XXI, la religión y la magia constituyen una de las retóricas más poderosas de la cultura política africana[3]. El «porqué» de la persistencia de este fenómeno no ha sido, en consecuencia, suficientemente explorado.

No son pocos los estudios políticos, históricos y sociales que pasan por alto la dimensión mágica de la política en África. Como sostengo en el presente capítulo, en estas sociedades no se trata de un aspecto marginal del espectro político-social, sino

---

[1] Parte de este texto es el resultado de un proyecto de investigación financiado por la Fundación para la Ciencia y la Tecnología de Portugal (POCI/AFR/58354).

[2] Soy consciente de la insuficiencia del término «hechicería» como concepto analítico. Para una discusión pormenorizada de los conceptos de «brujería», «hechicería» y «magia» en diferentes realidades locales, de las limitaciones y falacias de las definiciones generales de hechicería –sobre todo en el contexto africano– y de las ambigüedades de la transferencia de los conceptos eurocéntricos de «magia» y «brujería» a sociedades africanas, véanse Douglas, 1970, pp. xiii-xxxviii; Last y Chavunduka, 1986; Douglas y Wildavsky, 1982; Horton, 1993; Geschiere, 1997, pp. 12-15 y 215-224.

[3] Recientemente esta temática ha cobrado nuevo interés, con múltiples investigadores que prestan atención a la proliferación inesperada de prácticas y creencias ligadas a la hechicería, así como a su inserción en contextos «modernos». Véanse, por ejemplo, Fisyi y Geschiere, 1991, 1996; Auslander, 1993; Comaroff y Comaroff, 1999, 2003, 2006; Geschiere, 1997, 2003, 2006; Asforth, 1998, 2001; Niehaus, 2001; West, 2005, y Harris, 2007, así como las colecciones organizadas por Abrams, 1994; Moore y Sanders, 2001, y Levack, 2001.

de un rasgo fundamental de la naturaleza de la autoridad pública, el liderazgo y las identidades populares en el continente. Partiendo de un caso de presunto tráfico de órganos en el norte de Mozambique, que tuvo un gran eco en los medios de comunicación durante el bienio 2003-2004[4], este trabajo analiza dichas acusaciones como parte de un contexto cultural más amplio en el que intervienen múltiples realidades culturales en una compleja red de luchas por el poder. Cuando se analizan en un contexto social más amplio, puede observarse que los rumores y acusaciones de hechicería guardan una estrecha relación con inquietantes cambios sociales, económicos y políticos. Los rumores y acusaciones de tráfico de órganos y contrabando de cuerpos son una imagen ampliada de las situaciones de vulnerabilidad y violencia que comúnmente se viven en el país. Lejos de trivializar las realidades vividas en Mozambique, este capítulo pretende arrojar luz sobre el mundo de sus habitantes, explicando sus angustias y deseos, y tratando de buscar soluciones a los problemas que afectan a sus vidas cotidianas. Comparando los diferentes significados que conllevan los rumores, sospechas y acusaciones, se busca una comprensión más completa de la manera en que las relaciones de desigualdad –pasadas y presentes– se construyen y reproducen. Un examen de esta naturaleza revela los múltiples significados de la relación entre poder, discurso e instituciones, y prácticas políticas, permitiendo nuevas ideas e interpretaciones epistémicas de la experiencia colonial y poscolonial[5].

Sombras que pesan sobre la modernidad

Lejos ser una reminiscencia de antiguas realidades o invenciones recientes que responden a necesidades y funciones completamente nuevas, las actuales estructuras de poder tienen una larga historia en la región. Historias, representaciones y

---

[4] Los datos e informaciones proporcionados abarcan el periodo comprendido entre 2003 y 2007, aunque también incluyen documentación anterior de cara a una discusión más amplia. La documentación recogida en bibliotecas e instituciones de investigación se complementó con documentos y publicaciones oficiales del gobierno, reportajes de prensa, artículos periodísticos y estudios relacionados con el tema. La investigación también incluyó entrevistas a los actores implicados en el caso objeto de estudio.

[5] Este tema se aborda en varios capítulos del presente volumen, que muestran que el «poscolonialismo» no debe entenderse como un cuerpo unificado de pensamiento; por el contrario, es múltiple, diverso y no se presta a generalizaciones fáciles. Si bien en el poscolonialismo el prefijo «pos» indica el fin del colonialismo y el imperialismo como dominación política directa, esto no implica necesariamente la desaparición del colonialismo como un sistema mundial de poder hegemónico e imperial. El enfoque poscolonial pretende captar las continuidades, rupturas y complejidades específicas de periodos históricos, en un intento de ir más allá de las concepciones cronológicas estrictas, lineales y dicotómicas dominantes en el pensamiento social y político contemporáneo.

tergiversaciones locales se analizan aquí como una forma de incorporar estas cuestiones a los cánones de evidencia de un contexto regional y global más amplio.

En el apogeo de la intervención colonial portuguesa, la hechicería se consideró de diferentes maneras: como un conjunto de creencias que incluía comportamientos desviados del modelo sociocultural vigente, como una forma de acusación y como un juicio de la difícil «tensión social». Aunque muchos creyeron que con la modernidad –concebida como un producto de la intervención colonial– la hechicería desaparecería, en muchas partes del mundo puede observarse una fuerte presencia de brujas y prácticas de hechicería, y se detecta un número creciente de acusaciones (Geschiere, 2003; Caplan, 2004; Stewart y Strathern, 2004). En el Mozambique actual, la hechicería permanece como concepto y realidad, tanto en entornos rurales como urbanos (Meneses, 2004, 2007; West, 2005). Este hecho corrobora que la hechicería no es un fantasma del pasado, sino parte del discurso y la experiencia de la modernidad. Es obvio que no pueden negarse las continuidades entre el pasado y el presente, entre el viejo y el nuevo orden social, pero ¿qué importancia tienen? Una de las hipótesis de este trabajo es que las continuidades desempeñan un papel crucial y que los llamados conceptos y creencias «tradicionales» sobreviven porque encuentran una nueva dimensión y aplicación en el presente. El África precolonial es parte de la historia, sobre todo de la oral, pero ello no significa que pueda dejarse a un lado. Por el contrario, para reconocer conceptos tradicionales y entender su funcionamiento en el África de hoy, antes que nada es necesario concebirlos como parte de un orden político y social, algo que nunca ha existido en forma pura. De hecho, la relación entre tradición y modernidad ha sido extensamente discutida en muchas publicaciones recientes; y la hechicería es quizá uno de los principales temas a considerar al discutir la relación de «África con el resto»[6]. Si la dicotomía entre Occidente y África a menudo se basa en el contraste entre, por un lado, la brujería, la magia y la irracionalidad y, por otro, los procedimientos científicos, transparentes y racionales, debemos preguntarnos hasta qué punto este fenómeno es exclusivo de Mozambique o del continente africano. ¿O acaso es una cuestión de traducción[7]?

Uno de los rasgos fundacionales de la intervención colonial consistió en la transformación del «otro» en un objeto sobre el que podía ejercer su poder el orden del conocimiento colonial. El trabajo descriptivo acentuó las diferencias del «otro»

---

[6] Especialmente representativas son las obras de Douglas, 1970; Comaroff y Comaroff, 1988, 1999, 2006; Geschiere, 1997; Asforth, 1998; Niehaus, 2001; Moore y Sanders, 2001; Stewart y Strathern, 2004; West, 2005, Green y Mesaki, 2005.

[7] En lo que concierne al tema de la traducción, baso mi enfoque en las ideas sugeridas por Asad, 1986, y Clifford, 1997, pero sobre todo en la propuesta de Boaventura de Sousa Santos, 2006a, de traducción intercultural. Véase igualmente el primer capítulo de este volumen, donde Santos también se ocupa del tema.

para hacer inteligibles al público occidental personas extrañas y contextos distantes. Así, la traducción sirvió como un medio para construir una «representación» del otro. No obstante, el estudio de las complejidades y contradicciones de las relaciones interculturales permite aclarar ideas erróneas y comprender mejor el legado de cada cultura.

Encuentros en el litoral

La especificidad de los encuentros que tuvieron lugar durante el inicio de la primera modernidad colonial –ibérica[8]– es importante para examinar los encuentros entre europeos y no europeos. Como sostienen algunos estudiosos, los autores portugueses comenzaron a ver el África oriental a través de los ojos de los musulmanes de la costa (Presthold, 2001, p. 385). La apropiación de determinadas expresiones por narradores portugueses es reveladora de su adhesión a los conceptos y denominaciones swahili[9]. Como mediadores culturales, los swahili se convirtieron en los intérpretes del África oriental para los portugueses. Al hacerlo, fueron capaces de mantener un control relativo del comercio en la región a través de una regulación del conocimiento de los portugueses sobre los mercados del África oriental y su acceso a éstos.

Esta actitud que caracteriza la presencia portuguesa en la costa oriental del continente africano contrasta con la perspectiva dominante en gran parte de los enfoques coloniales modernos de las relaciones culturales e intelectuales con los no europeos, sobre todo desde mediados del siglo XIX. Ciertamente, la segunda modernidad colonial está marcada por la interacción de Europa con otras regiones del mundo a partir del canon definido por Europa. Este canon se apoyó en la autoconstrucción de una identidad basada en el reconocimiento de los europeos como portadores de una identidad completamente diferente e inconmensurablemente superior respecto a lo percibido como culturalmente distante. De este modo, el conocimiento y la comprensión del mundo se convirtieron en la explicación del mismo a través del prisma monocultural de la ciencia moderna (Santos, Meneses y Nunes, 2005).

---

[8] Sobre este tema véanse Dussel, 1995, el capítulo de este mismo autor en el presente volumen y también Santos, 2006a.

[9] Por ejemplo, la costa occidental y la costa sur del océano Índico fueron descritas como habitadas por «negros», y los musulmanes, aunque descritos como «negros», recibieron el calificativo de «moros». Los africanos no musulmanes, llamados «negros» en las primeras descripciones de la costa este africana, se convirtieron rápidamente en «cafres», una versión ligeramente aportuguesada de la palabra swahili de derivación árabe *kafiri* o «no creyentes». Es decir, los portugueses creían que la zona costera del África oriental estaba habitada por creyentes musulmanes y no creyentes.

En gran parte del espacio colonial, la creciente hegemonía en Europa del conocimiento científico moderno se tradujo en la misión de organizar y disciplinar a las poblaciones autóctonas. La ciencia moderna, con su sentido, orden y poder, se convirtió en un instrumento de regulación de las relaciones entre los «civilizados» y los «insubordinados» (Meneses, 2007). El proyecto colonial portugués comenzó en una época en que la ciencia prestó nueva fuerza y legitimidad a la política pública colonial. El conocimiento científico funcionó como un instrumento de afirmación de la superioridad portuguesa, un hecho que transformó los saberes del «otro», con los que habían estado en contacto durante siglos, en formas inferiores y locales de interpretar el mundo. El orden social europeo representaba las fronteras de la civilización. Desde esta óptica, los nativos fueron considerados la encarnación del desorden, simbolizado por su sufrimiento moral, degradación física y mundo desordenado.

Un elemento constitutivo y constante del colonialismo es la negación de la diversidad de formas de percibir y explicar el mundo. A pesar de que la dimensión política de la intervención colonial ha sido muy criticada, el lastre de la monocultura colonial epistémica sigue considerándose un símbolo de desarrollo y modernidad. Sin embargo, al poner en discusión la cuestión de la diferencia epistémica, los estudios poscoloniales han proporcionado algunos de los recursos más poderosos para la crítica de la monocultura del conocimiento basado en la ciencia moderna y, en particular, en la forma en que históricamente se convirtió en un factor de exclusión o marginación[10].

En un mundo donde el poder hegemónico de la racionalidad moderna es una realidad presente, aunque en competencia con otras formas de conocimiento, uno de los principales campos de batalla tiene que ver con la cuestión de lo que es preciso conocer –o ignorar–, con la forma de representar este saber y para quién. Hablar de diversidad cultural significa hablar de diversidad de saberes. No obstante, durante la mayor parte de la historia colonial y contemporánea de Mozambique el objetivo ha sido establecer un marco moderno de interpretación de las culturas locales. En las ciencias sociales persisten las metáforas de los cuerpos dóciles, vacíos o limitados en experiencias y saberes. La creación de la alteridad como espacio vacío, desprovisto de conocimientos y listo para ser ocupado por el saber y la cultura occidentales, fue el contrapunto de la exigencia colonial de llevar la civilización y la sabiduría a los pueblos supuestamente sumidos en las tinieblas de la ignorancia. La división de la sociedad colonial en «civilizados» y «salvajes/indígenas» dio consistencia al colonia-

[10] Describir la ciencia como epítome de una monocultura de pensamiento no implica negar su diversidad interna. Por el contrario, esta cualidad «monocultural» se describe aquí en sus relaciones con una amplia gama de formas de conocimiento y experiencias que la ciencia moderna considera y clasifica como subalternas a través de adjetivos como «locales», «legos», «indígenas» y «tradicionales».

lismo como *episteme*[11], transformando a los autóctonos en objetos naturales situados en un espacio-tiempo indeterminado y periférico donde urgía intervenir para «introducirlos» en la ciencia, sinónimo del único espacio-tiempo moderno.

Recurrir al argumento que considera los «otros» conocimientos un fenómeno meramente «local» es –como cualquier otra ilusión– más reconfortante que reconocer la verdadera situación, caracterizada por una competencia feroz entre esferas de saberes que rechazan su jerarquización. Esta competencia entre saberes es una auténtica fuente de recelos y tensiones, pues se presupone que los considerados menos civilizados y competentes están adentrándose en el territorio de la civilización y, por tanto, desafiando el lugar prominente que la ciencia reclama sistemáticamente para sí, evidenciando, al mismo tiempo, la presencia de varios saberes.

De hechiceros y crisis

En Mozambique, como en muchos otros países africanos, la caza de hechiceros se describe como una costumbre aberrante y disfuncional, en lugar de entenderse como parte de un sistema espiritual complejo presente desde hace mucho. Lo que en la órbita del pensamiento científico occidental puede considerarse un hecho lamentable e imprevisible –por ejemplo, una enfermedad, una muerte, un accidente, la pérdida de una propiedad o cualquier otra adversidad–, con frecuencia se explica mediante el recurso a la hechicería. Estas prácticas varían según la región y la comunidad, pero tienen como denominador común su naturaleza imprevisible o incontrolable.

El análisis de los rumores sobre prácticas y acusaciones de hechicería constituye un terreno privilegiado para estudiar la compleja realidad de los conflictos de conocimiento y poder[12]. Estudios recientes sobre la relación entre el mundo mágico/religioso y el ámbito de la política en África han abordado estas cuestiones, proporcionando a los investigadores tipologías revisadas y modelos teóricos elaborados en el marco de las ciencias sociales. Pueden detectarse dos líneas de argumentación: la

---

[11] Entendido en el sentido foucaultiano del término, es decir, como la manera de configurar un dispositivo –un cuerpo heterogéneo de discursos, instituciones y leyes– que instituye una forma de pensar, mirar y nombrar el mundo, un saber-poder que establece un determinado orden y condiciona lo que puede verse, pensarse y decirse en un periodo concreto. *[N. del T.]*

[12] Aunque el tema de los rumores está fuera del ámbito de discusión de este trabajo, los rumores resuelven las confusiones que resultan de la experiencia. Son una especie de fuente «ambigua» de noticias, a caballo entre la explicación y la afirmación, que dan a conocer preocupaciones locales a escala nacional. En este sentido, son concebidos y utilizados por los miembros de una comunidad como una forma de ejercer control social.

primera, que apela a la «retradicionalización» del continente, defiende el análisis y la solución de las actuales crisis políticas mediante el reciclaje de las antiguas creencias e instituciones locales; la segunda sostiene que la «modernidad» de la política africana explica las políticas recientes como resultado de las limitaciones de la modernidad y la globalización, generando contextos y dinámicas completamente nuevas (Meneses *et al*., 2003; Meneses, 2004, 2006, 2007). El estudio atento de los significados atribuidos a la hechicería en el Mozambique de hoy ofrece un buen ejemplo de conflictos epistémicos que implican el uso de múltiples saberes. Sin duda es un tema que merece un análisis más profundo. La investigación desarrollada en Mozambique sugiere que, lejos de ser supersticiones que perduran, o invenciones recientes que responden a necesidades y funciones nuevas, las denuncias y sospechas de hechicería tienen una larga historia en la región.

La hechicería representa un comportamiento desviado de las normas aceptadas en una sociedad: los hechiceros son malos e introducen desarmonía y desequilibrio en las relaciones sociales; suponen un riesgo para la estabilidad de la comunidad. Llamar a alguien «hechicero» equivale a tacharlo de traidor, situándolo en una relación de confrontación con el resto de la comunidad/sociedad. Dada la imposibilidad de identificar o verificar las prácticas de hechicería por medios «normales»[13], las personas acusadas son percibidas como destructoras de la solidaridad social del grupo. Como encarnación de una amenaza, dejan de merecer el apoyo y el reconocimiento del cuerpo social. En pocas palabras, ya no forman parte de la comunidad: no existen socialmente. Este último aspecto es fundamental para analizar las recientes sospechas de tráfico de órganos humanos en Mozambique.

La persona acusada de hechicería representa una amenaza para la solidaridad comunitaria, debiendo ser identificada y combatida con todos los medios al alcance de la comunidad. Es esta idea de traición al propio grupo, un verdadero ataque a la base de la estructura social, la que transforma la sospecha de la práctica de la hechicería en un crimen odioso (Evans, 1992, p. 50).

En el pasado, quienes cometían traición, desacataban órdenes, proferían ofensas verbales a las personas mayores o cometían ciertos delitos –asaltos, incesto, sodomía, violación, asesinato y hechicería– eran declarados enemigos públicos. El castigo para estos delitos abarcaba una amplia variedad de penas: desde una multa que

[13] Puesto que la concepción y percepción del mundo es diferente, la posibilidad de correspondencia y mediación entre el mundo de «los vivos» –perceptible por los sentidos– y el mundo de los antepasados –no comprensible por medio de los sentidos– también es distinta. Así, las herramientas disponibles para el análisis científico de lo social son insuficientes para mediar en estas relaciones, porque lo observado/visible no necesariamente es sinónimo de lo que se presupone que existe empíricamente. Este elemento «invisible» refleja en sí mismo espacios de incertidumbre, cuyos efectos sobre la vida de los grupos/sociedades son indiscutibles.

podía pagarse con ganado hasta la condena a muerte, pasando por castigos corporales, el exilio y la confiscación de bienes pertenecientes a la familia del acusado[14].

Algunas descripciones recogidas hace más de un siglo son muy similares a las actuales acusaciones de hechicería: robar órganos humanos para elaborar remedios *(muti),* atacar el ganado de los aldeanos en merodeos nocturnos, envenenar el agua de las fuentes y embrujar los campos para que la gente sucumba al cultivarlos. Los relatos de misioneros, comerciantes, viajeros y, posteriormente, de investigadores desempeñaron un papel importante en la identificación de las personas practicantes de hechicería y en el intento de establecer un sistema de interpretación capaz de explicar tanto el atraso de la hechicería –en relación con las explicaciones racionales de la modernidad occidental– como las formas de eliminarla[15].

Con la introducción de la legislación colonial, la aplicación de castigos violentos contra los supuestos hechiceros fue disminuyendo. Pero las creencias y explicaciones no desaparecieron. La aplicación, a principios del siglo XX, de las «leyes contra la hechicería» *(Witchcraft Acts)* en África del Sur y otros territorios limítrofes con Mozambique bajo el dominio de la administración colonial británica, no sólo prohibió la práctica –y las acusaciones– de hechicería, sino también las consultas a curanderos o médicos tradicionales que podían detectar su existencia. En Mozambique, donde la legislación colonial nunca prohibió formalmente la práctica de la hechicería, la identificación de hechiceros mediante el recurso a curanderos o adivinos llevó a considerar a estos últimos parte del universo de la hechicería (Meneses, 2000, 2004; Honwana, 2002). Como señalan varias personas entrevistadas, la defensa contra los actos de hechicería se fue limitando a la consulta a adivinos o curanderos, la ingesta de medicamentos preventivos y, en ciertas ocasiones, el pago de multas o los exilios ocasionales, procedimientos que tenían lugar en un ambiente de «semilegalidad». Normalmente el Estado colonial intervenía en los casos de crimen –muerte–, dejando a los curanderos y adivinos, junto con otros jefes locales, la resolución de estos conflictos. Esta situación no ha despertado mucho interés en la mayoría de organismos de investigación científica del país, que apenas le han dedicado atención. Esta especie de «amnesia» ha permitido la perpetuación de la narrativa científica occidental, cuyo enfoque sesgado de la diversidad de conocimientos que compiten en el país sólo ha sido cuestionado parcialmente. En el Mozambique contemporáneo, como ocurría en el periodo colonial, la población que recurre a los curanderos

---

[14] Sobre este tema, en lo que se refiere al caso de Mozambique, véanse Santos, 1999 [1891-1892]; Junod, 1996 [1898]; Pereira Cabral, 1910; Gonçalvez Cota, 1944, 1946; Alberto, 1965; Feliciano y Nicolau (orgs.), 1998.

[15] Además de los autores referidos en la nota anterior, véanse también Silva, 1884; Costa, 1899; Cruz, 1910; Almeida, 1944; Polanah, 1967-1968, 1987.

–médicos tradicionales– es percibida en gran medida como usuaria de prácticas terapéuticas consideradas «no civilizadas» o «no modernas». Muchos siguen pensando que los procedimientos que existen fuera del ámbito definido por el Estado monocultural para resolver las acusaciones de hechicería no alcanzan la sofisticación jurídica moderna, lo que refleja su «incapacidad» para integrarse en la moderna racionalidad nacional.

Los rumores que circulan entre la opinión pública retratan la hechicería como el medio más común para conseguir éxito personal, riqueza y prestigio social en tiempos de estrechez económica y declive de oportunidades. Con frecuencia, los líderes políticos se convierten en protagonistas de muchas conversaciones por recurrir a la hechicería para obtener éxito electoral, y muchos aprovechan hábilmente este conocimiento para ganar visibilidad y atención. En el ámbito doméstico, los conflictos sociales y familiares en ocasiones cristalizan en forma de acusaciones de hechicería, sobre todo cuando se producen muertes repentinas o desgracias personales. Permeando todo el espectro social y cultural, la hechicería sigue siendo una fuerza ambivalente que contribuye a promover la acumulación individual, actuando a la vez como mecanismo de control de las diferencias sociales.

En el panorama africano, la dimensión mágica de la política ha sido frecuentemente relegada por los estudios históricos y políticos clásicos (Santos, 2006b). No se trata de una cuestión marginal, sino de una dimensión central de la naturaleza de la autoridad pública, el liderazgo y las identidades populares en Mozambique.

Para entender mejor la existencia de la hechicería en la actualidad es necesario un análisis cuidadoso, comparativo e histórico de los múltiples estratos religiosos que forman el *corpus* de las creencias políticas en el África contemporánea. En el campo de la investigación antropológica, las dos últimas décadas han sido testigo de un aumento de los trabajos que explican la proliferación de estas prácticas y creencias, así como su inserción en contextos actuales. Mary Douglas y Aaron Wildaskvy (1982) sugieren que las sociedades eligen sus pesadillas a partir de criterios sociales y culturales, que varían de un lugar a otro. Una de las pesadillas coloniales portuguesas era que los colonizados conquistaran el poder y desafiaran su intervención «civilizadora» en Mozambique, es decir, cuestionaran la razón de ser de la misión civilizadora occidental[16]. Desde la independencia política de Mozambique (1975), las realidades han cambiado, del mismo modo que han cambiado las pesadillas de la sociedad. Pero la pesadilla de la hechicería continúa.

Lejos de verse perjudicada por el régimen colonial, la hechicería se benefició de las dramaturgias coloniales de autoridad –el monopolio de la ciencia y la ley, el sigi-

[16] Para una perspectiva más amplia sobre este tema en el contexto colonial africano, véanse Comaroff y Comaroff, 1988; White, 2000.

lo y la violencia corporal– adaptadas a las representaciones locales del poder. La obsesión de la administración colonial portuguesa por la hechicería la convirtió en un terreno clave para las estrategias de resistencia e innovación, resituándola en el centro de la cultura política. Estos hechos permiten reconsiderar el periodo colonial, presentándolo más como un momento de reconfiguración cultural estratégica que como una ruptura caracterizada por la destrucción de las referencias y los valores africanos. Los cambios en el concepto de los poderes del hechicero y su importancia creciente reflejan la interacción entre la vida cotidiana y los sistemas macrosociales y económicos. Esta interacción es utilizada como marco teórico desde el que interpretar las creencias y acusaciones de hechicería, que son producto de relaciones de poder en contextos contemporáneos y poscoloniales (Comaroff y Comaroff, 1999, 2006; Geschiere 1997; West, 2005).

Nampula: una ciudad estructurada por conflictos

Los reportajes sobre el tráfico de órganos humanos publicados en Mozambique a finales de 2003 y principios de 2004 tuvieron su epicentro en la ciudad de Nampula, situada en el norte del país. Ciudades como Maputo, Nampula, Johannesburgo o Nairobi han sido capaces de atraer y seducir a su manera ciertas formas de capital global, en su mayoría depredadoras. Esto es, en parte, un elemento de la globalización, que incluye procesos contradictorios, fragmentados y fracturados. En estas ciudades no sólo se concentran focos de marginación social, sino que son lugares donde la marginación y la miseria conviven con la riqueza y los privilegios. Son «ciudades en las que la circulación de riqueza en forma de dinero es enorme y ostentosa, pero donde las fuentes de dinero son siempre restringidas, misteriosas o imprevisibles […] y la búsqueda de dinero para lograr las metas es interminable» (Appadurai, 2000, p. 628). Estas formas de vida urbana fracturadas, conflictivas y fragmentadas son cada vez más características de muchas ciudades actuales, incluyendo Europa y Estados Unidos.

Al mismo tiempo, en estos entornos urbanos las particularidades de la condición «poscolonial» presentan características especiales. Aquí, la vulgaridad de la política contribuye a crear lo que Achille Mbembe (1992, p. 22) califica como «una práctica de convivencia y una especie de connivencia» a través de la cual las personas corrientes «juegan con el poder, sin confrontarlo directamente».

En Mozambique, como en otros países africanos, las personas desarrollan «estrategias identitarias», particularmente en relación con el Estado, incorporando en su naturaleza monocultural múltiples significados y conocimientos. Pero las experiencias con el Estado y con los ámbitos creados por él en el contexto político posterior

a la independencia han llevado a que las personas sientan que su bienestar depende del de los demás. Paralelamente, el reconocimiento «informal» de múltiples identidades ha llevado a las personas a tratar de incorporar las identidades y capacidades de los «extranjeros» en sus propias identidades; o incluso a desarrollar creencias identitarias lo suficientemente flexibles como para negociar sus intereses de forma productiva. Estas «estrategias identitarias» reflejan distintas percepciones sobre el bien común, así como la ambivalencia generalizada sobre cómo y con qué fines debe utilizarse el poder. Las acusaciones de hechicería en Nampula pueden interpretarse como un modo de historizar la intersubjetividad, es decir, de especificar las circunstancias en que las personas reconocen su interdependencia como un campo de acción tan legítimo y necesario como sus aspiraciones más individualistas.

Portugal ocupó de manera efectiva el norte de la región de Nampula durante la transición al siglo XX. Un siglo antes, el norte de Mozambique había sido testigo de importantes cambios político-económicos, sobre todo como resultado del reforzamiento de su participación en los circuitos comerciales internacionales de esclavos y armas. Este comercio dejó una marca indeleble en el tejido social y político de la región.

En la región de Nampula la ocupación colonial no produjo cambios inmediatos ni sustanciales en las relaciones entre los amakhuwa[17] y Portugal. Fuera cual fuera su concepción del proceso de colonización, el Estado portugués no tuvo más opción que recurrir al gobierno indirecto, apoyándose en las estructuras locales de poder para administrar el territorio. Pero la radicalización de la estructura colonial exigía que la moderna administración transformase por completo las relaciones existentes. Con el *Estado Novo*, cuando Mozambique quedó bajo el control de un sistema único de administración, el colonialismo portugués se caracterizó por un control político altamente centralizado y autoritario, a diferencia del control administrativo, mucho más selectivo y descentralizado. Este sistema –profundamente «racializado»– combinaba la asimilación con los principios del gobierno indirecto (Santos y Meneses, 2006; Meneses, 2007)[18].

La formación de la ciudad de Nampula refleja la diversidad étnico-política de la región. Por ejemplo, los inmigrantes de la Isla de Mozambique predominan en los barrios de Namicopo-Nametequiliua y Carrupeia, mientras que los migrantes de

---

[17] Amakhuwa es el plural de makhuwa, el principal grupo etnolingüístico en Mozambique, distribuido en las provincias de Nampula, Cabo Delgado, Niasa y Zambezia. La lengua hablada por los miembros de este grupo es el emakhuwa.

[18] En las sociedades locales, las autoridades tradicionales aplicaban las normas consuetudinarias –que pasaron a considerarse un ámbito regulado por el «derecho privado»– para resolver los conflictos, mientras que, en las zonas urbanas, se utilizaba una mezcla de normas y costumbres de diversos grupos con las prácticas del derecho moderno.

Angoche constituyen la mayoría musulmana en el barrio de Muhalla. Los koti[19] comenzaron a poblar estas tierras durante el siglo XIX, en el momento álgido del comercio de esclavos, pero los inmigrantes de la Isla de Mozambique llegaron a la región sobre todo en los años treinta del siglo XX, cuando comenzaron los proyectos de urbanización (Bonate, 2006, pp. 163-164). En estos barrios, gran parte de los conflictos y problemas se resolvían mediante el recurso a normas y prácticas locales.

Con la independencia, el Estado moderno suprimió las autoridades tradicionales y locales como un medio de «combatir el tribalismo para construir la nación»[20]. El objetivo de esta política era desarraigar la identidad nacional de su pasado étnico (Meneses, 2007)[21]. En nombre del progreso, los defensores de la modernización en Mozambique y otros lugares a partir de instituciones coloniales o (pos)coloniales deseaban acabar cuanto antes con la hechicería, preferiblemente a través de medios legales y campañas educativas, de justicia popular y salud dirigidas a la población.

La lucha por ganar el apoyo de las comunidades «locales»[22] fue uno de los principales vectores del conflicto armado que tras la independencia asoló Mozambique durante más de una década (Geffray, 1991; Dinerman, 1999, 2004). Esta guerra civil tuvo un profundo efecto en la reconfiguración de Nampula. Las dificultades económicas y la inestabilidad sociopolítica surgidas con la independencia estimularon la llegada de nuevos flujos de inmigrantes a la ciudad de Nampula, que se convirtió en el principal polo económico de la región norte del país (PNUD, 2006).

En el año 2000 se reintrodujeron las autoridades comunitarias/tradicionales, aunque su papel en contextos urbanos sigue siendo controvertido (Meneses, 2007). Desde su aparición, con la administración colonial a principios del siglo XX, han sido constantemente creadas y disueltas, subdivididas y redefinidas. Las autoridades comunitarias/tradicionales y los diversos partidos surgidos en la arena política mozambiqueña desde la segunda mitad de los años noventa han aprovechado y manipulado esta volatilidad. En Nampula, cada vez que se producen cambios en el juego político, los amakhuwa no tienen otra alternativa que participar, tanto para proteger su posición frente al Estado como para acceder a cargos políticos –el camino habitual para el enriquecimiento personal–. Cada cambio requiere una remodelación de las redes de influencia, una tarea que exige mucho tiempo, así como el aumento y el consumo de los recursos financieros. En resumen, durante

---

[19] Etnia de Mozambique. *[N. del T.]*

[20] A través del decreto núm. 6/78, del 22 de abril de 1978.

[21] Durante la primera década posterior a la independencia rara vez se recurrió a curanderos y adivinos para probar o refutar acusaciones de hechicería, pues se les consideraba parte de la «ideología opresiva colonial». En la mayoría de ocasiones, las acusaciones se llevaban a los tribunales comunitarios, que investigaban el caso, a veces con el apoyo de los médicos tradicionales. Véase Meneses, 2004.

[22] Es decir, por el reconocimiento de la diversidad social y política del país.

la mayor parte del siglo pasado los amakhuwa fueron simultáneamente ciudadanos y súbditos.

La mayoría de los cristianos de la provincia de Nampula se convirtieron a esta religión relativamente tarde, a mediados del siglo XIX. Al mismo tiempo, la conversión al islam experimentó un aumento significativo en el siglo XIX, en una región donde las religiones tradicionales ocupan un lugar importante.

Las filiaciones religiosas de los amakhuwa se configuran en la región de manera clara: se puede predecir con un alto grado de acierto si un makhuwa es cristiano o musulmán en función de su residencia familiar –actual o histórica– y de la influencia de los procesos misioneros. Al oeste y al sur de Nampula son en su mayoría católicos. Los musulmanes están distribuidos por toda la provincia, pero su presencia es mayoritaria en la región costera (Bonate, 2006). Hasta hace pocos años las otras iglesias tuvieron una influencia menor. El predominio de una u otra religión podría romper un delicado equilibrio, porque más allá de estas diferencias religiosas, comunes en las familias amakhuwa, hay una insistencia en que, cuando atañe a cuestiones políticas centrales, todos son makhuwa y el sentimiento de pertenencia étnica se vuelve determinante. Este compromiso tiene una gran importancia, porque en Mozambique todo es político (Iavala, 2000). Los representantes del Estado, dirigentes de partidos políticos, empresarios políticos[23], líderes religiosos y organizaciones de la sociedad civil cuestionaron a los «otros dueños del poder», es decir, los líderes políticos tradicionales, los curanderos y otros actores estratégicos en el ajedrez político local.

A principios de los noventa, con el fin de la guerra civil y la adhesión del Estado a las políticas socioeconómicas neoliberales, en un contexto marcado por las desigualdades económicas y el incremento de los conflictos generacionales, las sospechas de hechicería aumentaron considerablemente. La población local y los líderes de las comunidades interpretaron este proceso como el reestablecimiento de un orden moral roto tanto por el Estado colonial como por el posterior a la independencia. El resurgimiento de las articulaciones entre la política y lo «oculto», como nuevos encuentros locales entre una «modernidad occidental» y «prácticas africanas tradicionales», ha generado nuevas etnografías. Al igual que en otros países africanos, estos encuentros acentúan el papel de las prácticas «ocultas» como formas de dar sentido a las profundas y rápidas transformaciones en la política y la economía. La violencia creciente –que incluye las acusaciones de hechicería y varios rituales violentos– es un efecto de las presiones de monetarización económica, acompañadas de la desarticulación social de las comunidades (Geschiere, 1997; Comaroff y Comaroff, 1999; Niehaus,

[23] Actores individuales o colectivos que buscan obtener beneficios particulares a través de subsidios, políticas públicas, contratos gubernamentales u otros acuerdos favorables con el gobierno, procurando alcanzar una posición ventajosa y de consideración por parte de la autoridad pública. *[N. del T.]*

2001). Se han hecho estudios en la región que destacan la forma en que los imaginarios tradicionales sobre las «fuerzas invisibles» conciben el poder como un espacio «opaco». Esto produce un contraste entre, por un lado, las perspectivas «locales» y, por otro, una racionalización «globalizada» de la transparencia y la responsabilidad apoyada por el Estado y las agencias extranjeras.

La importancia vital de la solidaridad entre los miembros de la comunidad y sus vecinos servía para inhibir las acusaciones de hechicería, evitando que las relaciones interpersonales se vieran afectadas. La investigación de este tema en países vecinos (Minnaar, Offringa y Payze, 1992; Chanock, 1998; Niehaus, 2001) apunta a que el surgimiento de núcleos urbanos y la consiguiente transformación de las familias extensas en otras más pequeñas, un fenómeno relacionado con la migración de trabajadores a las ciudades, llevaron a la desaparición de esas inhibiciones. En consecuencia, puesto que las acusaciones ya no eran tan importantes para la existencia del grupo como cuando su vida se organizaba en torno a la comunidad, acusar de hechicería a vecinos y parientes se volvió menos arriesgado. En el caso de África del Sur, Isak Niehaus (2001, p. 192) lleva el tema más lejos, afirmando que las creencias en la hechicería tienen que ver más con experiencias de «miseria, exclusión, enfermedad, pobreza e inseguridad» que con la identidad africana. Estas experiencias son los riesgos cotidianos a los que se enfrenta la población de esta región del continente, una buena señal de que las acusaciones de hechicería reflejan y amplían los problemas sociales y económicos reales que aquejan a estas sociedades.

Según muestran ciertos trabajos de investigación en zonas urbanas y rurales de Mozambique, las diferencias sociales y económicas están muy arraigadas y la composición social de los miembros de las comunidades es heterogénea (G20 Moçambique, 2004; PNUD, 2006). Las grandes diferencias entre ricos y pobres provocan tensiones sociales, ya que los primeros tratan de evitar el exceso de demandas de los vecinos y parientes más pobres, que cada vez perciben más a los ricos como egoístas. Dado que los más ricos sospechan de los vecinos pobres y éstos, por su parte, critican y acusan a aquéllos de haber prosperado gracias a la hechicería, las tensiones estallan en forma de desconfianza y acusaciones de hechicería.

Como en otras zonas de Mozambique, en Nampula la hechicería también es un concepto ambivalente. Teóricamente, el recurso a esta práctica se considera negativo. Sin embargo, cualquier persona con poder político y/o bonanza económica necesita disponer de los poderes que la hechicería proporciona y, en tales casos, los poderes ocultos pueden ser una fuente de admiración, una fuerza en disposición de ser utilizada para lograr ciertos fines «positivos» (Geschiere, 1997, pp. 9-12 y p. 23; Niehaus 2001, p. 192; Meneses, 2004) que pueden beneficiar a un individuo o a su grupo. Además, los líderes políticos y religiosos sólo pueden protegerse de los peligros de la hechicería si tienen acceso a ellos, por lo que tienen legítimo derecho a

usarlos. El resultado es un choque de valores que con el tiempo crea agitación y tensiones en las relaciones sociales, a veces hasta el punto de desembocar en sospechas y acusaciones de hechicería.

Disputas que definen cuerpos

A principios de 2004, una serie de noticias sobre crímenes horrendos y tráfico de órganos conmocionaron Mozambique y el mundo[24]. Supuestamente, en la provincia de Nampula operaba una red que traficaba con niños y partes del cuerpo humano.

En medio de esta campaña internacional se encontraba una misionera católica brasileña que vivía en un convento situado en los alrededores de la ciudad de Nampula[25]. Ella fue quien inicialmente denunció la supuesta existencia de una red internacional de tráfico de órganos en la ciudad. Lo interesante es que la acusación recayó sobre una pareja de blancos, «vecinos» del convento, que regentaban una granja de explotación avícola. Los miembros de la pareja fueron identificados como líderes de una «banda criminal de robo de órganos».

La histeria que provocó la noticia –que encabezó los titulares de los medios de comunicación internacionales durante algún tiempo– llevó a la apertura de una investigación urgente por parte de la Fiscalía General de Mozambique. La investigación no fue concluyente, pues no se encontró ninguna prueba seria que permitiera demostrar la existencia de una red de tráfico de órganos (Procuraduria Geral da República, 2004)[26]. Pero además, como las conclusiones de los investigadores no apoyaban la opinión generalizada difundida por los rumores, se les acusó de mentir y encubrir graves crímenes[27]. ¿Cómo se explica este hecho? ¿Por la –siempre– presunta incompetencia de las instituciones mozambiqueñas? ¿Acaso se trata de un

---

[24] Este caso tuvo una amplia repercusión en los medios de comunicación locales e internacionales. Véanse, por ejemplo, las noticias publicadas en diferentes periódicos mozambiqueños, como *O País*, *Notícias, Expresso da Tarde, Diário de Moçambique, Zambeze y Savana,* así como en la prensa internacional –*Público, El País, Le Monde, BBC* y *Catholic Post*–. El caso de Nampula desató un gran interés sobre este tema, y las noticias mozambiqueñas revelaron un gran número de casos de presunto secuestro y tráfico de personas. A este respecto, véase también Serra, 2006.

[25] Véanse las ediciones del 25 de enero y del 29 de febrero de 2004 del periódico *Domingo*.

[26] Una versión diferente prevaleció en los medios de comunicación. Véase, por ejemplo, «Conclusões válidas para 4 corpos exumados», de Arménia Mucavele, *Vertical,* 12 de marzo de 2004.

[27] Según varios medios, la reacción no fue el suspiro de alivio que podría esperarse. Por el contrario, el personal de la Fiscalía General de la República fue objeto de insultos y difamación por parte de diferentes sectores de la prensa e incluso por varios dignatarios religiosos. Véase Paul Fauvet, *AIM*, 6 de marzo de 2004.

malentendido cultural? ¿O tal vez se debe a ambas cosas? ¿Qué pistas quedan aún por descubrir en esta historia?

Las acusaciones de la misionera[28] y la actitud inicial de la Iglesia católica, reproducida por la mayoría de los medios de comunicación, recuerdan a la Inquisición. Por ejemplo, los medios mozambiqueños e internacionales describieron con detalle el modo en que, supuestamente, la esposa de la pareja acusada había agredido físicamente al fiscal de Nampula, a pesar de que testigos oculares entrevistados declararon que el fiscal iba armado y la sospechosa no[29].

En resumen, el caso y sus implicados fueron juzgados y condenados antes de comenzar el proceso judicial oficial. No podía ser de otra manera. Guiados por una ideología de modernidad, los medios de comunicación, con un fuerte apoyo de ciertos sectores cristianos, no podían tolerar que las «tradiciones locales» desafiaran su hegemonía.

En seis meses hubo tres investigaciones que no consiguieron aportar ninguna prueba significativa respecto a las denuncias de tráfico de órganos humanos. Cuando concluyó la última, de los más de cincuenta niños y adolescentes presuntamente desaparecidos –registrados por los misioneros–, la Fiscalía General sólo pudo identificar catorce cuerpos, pero no hubo confirmación alguna del supuesto tráfico de partes del cuerpo humano[30]. Pero el caso no quedó cerrado y el debate continuó. Las declaraciones de algunas de las personas que vivían en la zona de la granja sospechosa revelan la existencia de fuertes conflictos de intereses en la región.

Los rostros de la disputa

Una mujer llamada Arufina Omar, más conocida como *Apwyiamwénè*[31], dejó entrever algunos de los problemas subyacentes a esta acusación al afirmar que «el

---

[28] Según el periódico *Savana,* esta misionera, que llevaba en la región varios años, tuvo relaciones complicadas y, en cierto modo, conflictivas con diferentes instituciones y personalidades locales. Véase «História duma mistificação em nome da criança», de Paola Rolletta y Naita Ussene, 12 de marzo 2004.

[29] Entrevistas realizadas en Nampula en 2004.

[30] «Mozambique deaths blamed on foreign witch doctors», véase *AFP*, 6 de abril de 2004. Sorprendentemente, en 2007, una página web escribió que la investigación llevada a cabo en Mozambique había demostrado que los órganos de esas personas habían ido a parar a hospitales israelíes, entonces uno de los lugares frecuentes para realizar trasplantes ilegales. Véase «Tráfico de órganos en Internet», http://www.milenio.com/edomex/milenio/nota.asp?id=4331, consultado el 22 de enero de 2007.

[31] La hermana «mayor» –uterina o reconocida como tal por su experiencia– de un jefe *(mwéne)* en las sociedades makhuwa del norte de Mozambique. En términos simbólico-religiosos, la *apwyiamwénè* es uno de los polos de poder en las sociedades matrilineales del norte del país y representa el vínculo entre la fundadora del grupo y las generaciones más jóvenes. Véase Mbwiliza, 1991, pp. 148-150.

extranjero nos impide cultivar nuestros campos y está matando a nuestros hijos. Cuando íbamos al campo, encontrábamos en el camino ropa manchada de sangre y órganos amputados»[32].

En septiembre de 2002, la pareja de extranjeros bajo sospecha obtuvo, a través del Gabinete de Consultoría y Apoyo a las Pequeñas Industrias (GAPI)[33], el respaldo financiero del Estado mozambiqueño para la construcción de una granja avícola. Las trescientas hectáreas asignadas al proyecto estaban en la periferia de la ciudad, en una parcela de tierra que había sido parte de una vasta finca de propiedad estatal –reminiscencias del periodo socialista– y que, al parecer, estaba abandonada desde hacía mucho.

Como el GAPI confirmó, los organismos provinciales que intervinieron en el proceso de distribución de tierras ya habían concedido a la pareja un permiso de uso de la tierra en diciembre de 2000, en conformidad con la Ley de Tierras de Mozambique. Pero, a consecuencia de las demoras burocráticas, el proyecto no comenzó a plasmarse hasta finales de 2003. Sin embargo, aunque el GAPI había asumido que el terreno elegido para el proyecto avícola se encontraba legalmente desocupado, en la práctica algunos campesinos del vecindario habían ocupado «provisionalmente» varias parcelas de tierra, es decir, el GAPI no reconoció su derecho a la tierra.

En un país caracterizado principalmente por una economía de subsistencia, el sector rural sigue siendo importante para la economía nacional. Dado que la finca estatal llevaba abandonada mucho tiempo, para los campesinos –sobre todo mujeres– cultivar la tierra en desuso era una práctica «normal». Esto ocurría mientras los títulos de propiedad de la tierra se estaban introduciendo en el país, una realidad nueva surgida desde mediados de los noventa con la expansión neoliberal. Esto explica la centralidad que la «disputa por la tierra» adquirió en este conflicto. A pesar de estar diseñado para contribuir a generar empleo y beneficios, parece que el proyecto apenas fue discutido a escala local, uno de los requisitos fundamentales de la Ley de Tierras (Negrão, 2003).

Varias de las personas que participaron en las acusaciones de hechicería formaban parte del grupo que reclamaba el derecho a la tierra, atribuido por el gobierno provincial de Nampula al proyecto avícola. Algunos de los que impugnaron la decisión sobre la titularidad de la tierra enviaron incluso una petición al gobernador provincial, reclamando derechos sobre la tierra. La solución adoptada por las autoridades oficiales fue ofrecer terrenos a los peticionarios en una ubicación alternativa,

[32] Véase Paul Fauvet, *AIM*, 18 de abril de 2004.

[33] El GAPI tiene pleno reconocimiento del Banco de Mozambique como institución financiera. Creado en 1990, es una importante fuente de préstamos para proyectos agrícolas e industriales pequeños y medianos. Véase Simonetti, Wuyts y Wuyts-Fivawo, 2007.

lo que no impidió que continuaran incitando a invadir los terrenos cedidos para el proyecto avícola. Uno de los campesinos entrevistados declaró que su padre había sido un líder tradicional con derechos sobre aquel terreno, pero que le había sido arrebatado por colonos portugueses –probablemente antes de la independencia de Mozambique en 1975.

Cuando el proyecto comenzó, se produjeron algunas invasiones del terreno cedido y la tensión aumentó, lo que condujo a los dueños a solicitar ayuda policial. Unos meses más tarde, a finales de 2003, la aludida misionera brasileña comenzó a difundir rumores de que con la coartada del proyecto avícola la pareja extranjera estaba involucrada en la desaparición de niños y el tráfico de partes del cuerpo humano. Estas acusaciones adquirieron una dimensión perturbadora cuando la misionera habló a la prensa internacional sobre «la horrible situación de cuerpos mutilados encontrados en la vía pública»[34]. Las acusaciones ganaron crédito porque, al parecer, la «pareja extranjera blanca» había construido una pista privada de aterrizaje en su terreno desde la que, según alegaban algunos misioneros, despegaban aviones hacia África del Sur, una de las rutas habituales de este tipo de tráfico humano[35].

También es importante tener en cuenta que la ciudad de Nampula marca la transición de un área de mayoría musulmana –la zona costera– al interior, predominantemente cristiano. Es probable que la lucha por la influencia ideológica también desempeñara un papel importante en esta polémica[36], aunque la Iglesia católica nunca asumió una postura oficial sobre el supuesto tráfico de cuerpos[37]. No obstante, por ignorancia o mala voluntad, algunos sacerdotes católicos y gran parte de la prensa se opusieron firmemente al proyecto avícola, así como a las aparentes ambiciones de la misionera de controlar la parcela de terreno en disputa, situada junto al convento.

---

[34] Véase Jordane Bertrand, «Mozambique organ trafficking scandal peters out», *IOL África*, 16 de marzo de 2004.

[35] Era en las ciudades sudafricanas de Durban y Pietermaritzburg donde presuntamente se realizaban los trasplantes para ciudadanos de Europa y Estados Unidos que disponían de los medios para comprar órganos «por encargo»; véase Scheper-Hughes, 2000. A finales de 2003, la policía sudafricana desmanteló una red internacional de tráfico de órganos cuyo centro de operaciones era un hospital privado de Durban. En este caso, los «donantes» de órganos eran reclutados en las provincias más pobres de Brasil. Probablemente esto explica el reportaje aparecido en los medios de comunicación sobre «tráfico de órganos» promovido por la misionera brasileña.

[36] Uno de los representantes provinciales del Consejo Islámico, una de las organizaciones representativas de musulmanes más importantes del país, lamentó que el mozambiqueño que entonces acababa de ser nombrado obispo católico de Nampula hubiera suspendido las reuniones semanales que el anterior obispo celebraba con la comunidad musulmana.

[37] Cabe señalar que varios sacerdotes y misioneros se apartaron del caso sensacionalista, acusando a la misionera brasileña de no tener credibilidad. Véase la edición del 12 de marzo de 2004 del diario *Savana*.

La tierra, por tanto, estaba en el centro del litigio. Como apuntaron algunas personas entrevistadas, el anterior gobernador también había prometido las 300 hectáreas –aunque sin formalizar la autorización– a la Iglesia católica. Además, varios «líderes tradicionales» se habían beneficiado de las rentas cobradas a los campesinos que habían ocupado varias parcelas de tierra para cultivar. Algunos de ellos fueron citados en calidad de testigos por la misionera. En el proceso también estaban implicadas muchas personas musulmanas.

En resumen, la desinformación generada por los medios de comunicación produjo una total y absoluta falta de entendimiento de una situación en la que diferentes actores desarrollaron activamente estrategias políticas para garantizar su derecho a la tierra. Afirmar que una persona vende órganos o partes del cuerpo equivale a acusarla de canibalismo, una práctica que se asocia con la hechicería. Teniendo en cuenta que el hechicero debe ser expulsado de la comunidad, esto mismo fue lo que se propusieron los campesinos de Nampula en su lucha por conservar sus tierras. Es decir, ante el riesgo de perder su fuente de subsistencia, pusieron en marcha mecanismos de defensa basados en el fortalecimiento de la confianza del grupo y la producción de acusaciones contra fuerzas externas no reconocidas como legítimas, pues «cada sociedad produce un tipo de responsabilidad orientado a peligros específicos» (Douglas y Wildaskvy, 1982, p. 7). Estas acusaciones pueden concebirse, en síntesis, como momentos de (re)construcción de una comunidad ética (Caplan, 2004). La función ideológica de esta lucha política debe entenderse a partir de las exigencias que plantea la política monocultural del Estado. El análisis de las pesadillas de la sociedad a través de la hechicería nos ilumina sobre el funcionamiento de las sociedades, sobre el poder, el control y la manera de alcanzarlos más allá de la política manifiesta, sobre la complacencia y la resistencia. Varios de los participantes en esta lucha expresaron su opinión mediante la manipulación de la peor pesadilla de la modernidad, el recurso a prácticas incomprensibles, consideradas residuos de una fase «tradicional» y precivilizada.

Este movimiento de base popular, con diferentes connotaciones y matices políticos, recurrió a las acusaciones de hechicería como una forma de violencia contra sus enemigos políticos. De hecho, los residentes de Nampula, junto con las misioneras brasileñas, levantaron una ola de sospechas respecto a la actuación del Estado, desatando el pánico sobre una posible implicación de la policía y otros actores estatales en la organización de este tipo de comercio ilegal. Fue, en cierto sentido, una especie de acción política popular orientada a promover el surgimiento de un nuevo orden democrático tendente a equilibrar la distribución de la renta y la riqueza y defender el ideal de solidaridad dentro de las comunidades.

No hay que olvidar que se encontraron algunos cuerpos en distintas zonas de la provincia, lo que sugiere que la presunta explicación del fenómeno no era suficien-

te. Además, en varias partes del país se habían producido asesinatos y rituales de mutilación[38]. Como resultado de las investigaciones, el entonces ministro del Interior reconoció la existencia de prácticas de hechicería que utilizaban partes del cuerpo humano[39], lo que provocó una ola generalizada de reacciones de repudio entre los médicos tradicionales mozambiqueños[40].

La persistencia de la violencia epistémica, cuando los cuerpos y los contextos están inscritos en la lógica de la ciencia moderna, no ayuda a resolver la violencia inscrita en esos cuerpos. La posibilidad de que varios ciudadanos de Nampula hubieran sido asesinados para utilizar sus órganos en trasplantes no fue confirmada (Procuradoria Geral da República, 2004). La mayoría de los órganos extraídos a las personas asesinadas no se han utilizado en trasplantes, como es el caso de los genitales, la lengua o las manos. Además, los cortes de los órganos a trasplantar se hicieron con cuchillos ordinarios en un granero, y los órganos usados para este fin se conservaron en un refrigerador doméstico, entre legumbres. Por último, el registro y control del tránsito aéreo no aportó ninguna prueba de aviones que presuntamente aterrizaban en la zona para transportar los órganos.

Los médicos entrevistados confirmaron que sus propios compañeros no daban crédito a la posibilidad de hacer trasplantes en Nampula; los abogados implicados no lograron dar sentido a las acusaciones, pues el discurso jurídico moderno no tiene en cuenta las prácticas de hechicería; los periodistas internacionales sólo pudieron publicar las representaciones del caso que para ellos «tenían sentido». Actuando así, todos contribuyeron, de algún modo, a reintroducir la representación colonial de Mozambique como un lugar de desorden, incapacidad y peligro que necesitaba ser organizado y salvado por el espíritu de la civilización occidental.

La abundancia del conocimiento, la riqueza del poder

En la hechicería, el cuerpo es una arena política, una extensión de los conflictos que perturban la sociedad. El cuerpo intruso se convierte en una extensión de la extrañeza de la agresión, personificada inicialmente por los colonialistas europeos y, más

---

[38] Ya en el año 2000, el gobierno mozambiqueño había reconocido la existencia del tráfico de órganos humanos en el país. Hasta ahora, las investigaciones han determinado que la mayor parte de esta actividad en Mozambique está organizada por bandas criminales del sur de África. La mayoría de los órganos –riñones y córneas– se trafican con fines de trasplante, aunque también existe el tráfico de órganos por motivos de hechicería.

[39] «Há extracção de órgãos para efeitos de feitiçaria», véase la edición del 16 de marzo de 2004 del periódico *Notícias*.

[40] Véase la edición del 19 de marzo de 2004 de *Savana*.

tarde, en el contexto poscolonial, por las intervenciones económicas y políticas extranjeras –no locales o internacionales–. En medio de este entorno poblado de nuevas influencias, de nuevos objetos, el cuerpo, si no está protegido, se revela impotente para hacer frente a estas invasiones. El cuerpo, en pocas palabras, es una metáfora de la preocupación por las fronteras sociales y la integridad de la cultura comunitaria.

Los distintos análisis y reflexiones disponibles sobre las propiedades erosivas del dinero y la producción de mercaderías ayudan a interpretar estas realidades (Taussig, 1980, 1986; Snodgrass, 2002; West, 2005). Trabajos más recientes han abandonado el estereotipo que define las «sociedades tradicionales» como resistentes a la economía de mercado. El pensamiento dominante es que la monetarización agrava las frustraciones y deseos de las personas, volviendo muchas mercaderías asequibles en teoría, pero inasequibles en la práctica (Parry y Bloch, 1989). La monetarización tiende a aumentar las diferencias de riqueza entre los miembros de una comunidad, a los que proporciona diferentes oportunidades de vida, pero también permite que las personas rechacen o se aparten de las exigencias de «nivelación», reciprocidad y redistribución que las normas de vida en la aldea presuponen.

Los rumores sobre el presunto tráfico de órganos con fines de hechicería deben analizarse en el contexto más amplio de la apertura económica y política neoliberal de Mozambique. Como escribieron Jean y John Comaroff (1991, p. xxxix), «los hechiceros encarnan todas las contradicciones de la experiencia de la modernidad». Es importante, a este respecto, ampliar el estudio del papel que la hechicería desempeña en las políticas locales en el Mozambique actual. Nampula se presenta, así, como un ejemplo representativo de muchas ciudades del Sur global, donde los habitantes aprenden en la *longue durée*[41] a producir múltiples y a veces contradictorios paradigmas culturales –o a lidiar con múltiples perspectivas culturales– para dar sentido al mundo en el que viven. El paso de la aparente hegemonía de la racionalidad moderna a la comprensión de un escenario donde los argumentos se presentan como culturalmente inscritos y normativamente codificados nos recuerda que los encuentros culturales no sólo tienen dimensiones políticas sino también epistemológicas. Ambas convergen en su lucha por lo que Ngũgĩ wa Thiong'o (1986) llama la «descolonización de la mente».

En contraste con el discurso de la modernización socialista, o del desarrollo estructural contemporáneo, con sus promesas de instituciones económicas, políticas y sociales perfectamente estructuradas y racionalizadas, el contexto social de la hechicería alerta a los mozambiqueños de la delgada línea que separa el poder socialmente constructivo del que produce ruina y ruptura social. Dentro de este sistema, el

---

[41] Concepto acuñado por el historiador francés Fernand Braudel, utilizado en el sentido de que se trata de procesos complejos de larga duración. *[N. del T.]*

terreno del poder está en constante cambio, y los actores que por él circulan están bajo escrutinio permanente y en constante evaluación social. Ninguna declaración se acepta como definitiva, no hay sentencia final. Desde este punto de vista, las nuevas fuerzas económicas y sociales que actúan sobre los hogares, las familias o las dinámicas comunitarias son percibidas como elementos que potencian las tensiones y hostilidades entre sus miembros, que se vuelven sospechosos de provocar y beneficiarse de los problemas y padecimientos ajenos.

Las políticas socioeconómicas y sociopolíticas en vigor desde mediados de los ochenta produjeron elevados niveles de inestabilidad política y económica. El desempleo se extendió a escala nacional, convirtiéndose en un problema crónico. Los duros fenómenos climáticos –sequías e inundaciones– que azotaron el país favorecieron el éxodo rural, con el consiguiente desplazamiento de población a las zonas urbanas en busca de nuevas oportunidades. El conflicto político entre los dos principales partidos –el FRELIMO[42] y el RENAMO[43]–, junto con el aumento de delitos contra la propiedad motivados por las malas condiciones económicas, creó entre la gente una fuerte sensación de vulnerabilidad.

Los estudios poscoloniales han permitido mostrar la manera en que la antropología colonial utilizó la hechicería para estigmatizar, clasificar y marcar distancias entre África y Europa; sin embargo, apenas hay estudios sobre la utilización que el gobierno colonial hizo de las concepciones locales para atacar las creencias africanas en el ámbito local, ni sobre cómo los africanos interpretaron, participaron y resistieron a tales intentos.

En la actualidad, el lenguaje de la hechicería se utiliza como una forma persuasiva para explicar enfermedades, desgracias o incluso la muerte, relacionando estos acontecimientos con patrones de envidia y desconfianza entre las personas. Es decir, la hechicería enmarca y codifica situaciones de infortunio –que buscan desesperadamente explicaciones persuasivas– como componentes políticos de la esfera pública, problematizando la separación entre lo público y lo privado.

Las ideas sobre las fuerzas espirituales –tanto las benévolas como las malévolas, las capaces de curar o destruir (Meneses, 2004, 2005)– no derivan mecánicamente de un viejo e inmutable depósito de creencias antiguas. El conocimiento que hoy circula en las diferentes regiones del país conecta de forma creativa distintas esferas de poder constantemente acumuladas: rituales locales, tradiciones musulmanas, tradiciones cristianas, cultura occidental material, ciencia, cultos transnacionales. La fusión e interpenetración de estos repertorios pone en evidencia la flexibilidad de las creencias locales y su capacidad de articulación con elementos extranjeros «modernos».

---

[42] Frente de Liberación de Mozambique. *[N. del T.]*

[43] Resistencia Nacional Mozambiqueña. *[N. del T.]*

En lugar de abarcar un conjunto de «universales abstractos», el reto consiste en abarcar los momentos específicos de la diversidad epistémica. Es una posición que invita a pensar la diferencia de otra manera. El poder «oculto» de la hechicería está asociado a la fragilidad física, al riesgo, una dimensión crucial de la política contemporánea. Con frecuencia, reductos políticos o étnicos son percibidos como recipientes geográficos de fuerzas «ocultas». Pero la relación entre hechicería, identidades colectivas y territorios sagrados no es sinónimo de confinamiento de la política a un espacio físico protegido y estabilizado. Cada región puede, en cierta medida, ser rediseñada, incorporada o ampliada de acuerdo con las relaciones políticas de poder dominantes (West, 2005). Llamar la atención sobre estos patrones puede ayudar a entender la diseminación de la política en Mozambique, sobre todo en tiempos de crisis.

Con la intensificación de los procesos de monetarización económica, relacionados con el debilitamiento de las comunidades rurales, la percepción de la hechicería sufrió transformaciones. Cada vez era menos entendida como un instrumento de ajuste social y más como una herramienta de intervención competitiva –y muchas veces destructiva–, capaz de atraer en contra de su voluntad a personas sin poder, que dependen de otras, o de absorber la vitalidad espiritual y material de los rivales. El riesgo y el peligro generados por situaciones desconocidas y, por tanto, incontroladas refuerzan de forma involuntaria las ideologías locales que vinculan el poder al ejercicio de acciones sobrenaturales, ocultas y maléficas.

La (re)invención del salvaje como alteridad de Occidente proyecta una imagen en el espejo en la que se refleja la autoimagen concreta, aunque invertida, de la «misión civilizadora» de la intervención colonial. Los múltiples intentos de criminalización de las creencias locales (Meneses, 2000) alcanzaron el corazón de los órdenes sociales y morales africanos. Pero, a través de luchas diarias con la muerte, los desastres y la discriminación, los mozambiqueños se esforzaron por resistir, apropiarse y cambiar el sistema ideológico monocultural que tanto el Estado colonial como el actual han venido imponiendo.

Hoy en día, la circulación de ideas y artefactos que forman parte de las redes mundiales –medios de comunicación, circulación de mercancías, cultura impresa y visual, religiones extranjeras–, ofrece nuevos recursos para la percepción popular y la (re)configuración del espacio político. Desde el siglo XX, la reconfiguración de los repertorios del poder sagrado ha estado estratégicamente ligada a la cultura popular local y al liderazgo mágico. Las actuales percepciones populares locales de la globalización neoliberal, combinadas con el aumento de la circulación de personas y bienes, así como con el agravamiento de la situación de debilidad económica, no hacen sino alimentar continuamente las «otras» explicaciones de la situación; es decir, la circulación de rumores de explotación humana por poderes invisibles, o los miedos

relativos a mercancías consideradas portadoras de hechizos maléficos, como es el caso del supuesto tráfico de órganos humanos en el norte de Mozambique.

En el terreno de los hechos, las manipulaciones de las acusaciones de hechicería corresponden a respuestas locales a la globalización neoliberal. Representan un aspecto de la íntima conexión entre la hechicería y la modernidad, entre África y «el resto» –del mundo–. Pero si la idea de la hechicería como forma de intimidación es útil para entender algunas de las citadas prácticas de presunto tráfico de órganos, no debe utilizarse para legitimarlas y defenderlas en nombre de la diferencia cultural.

El hechicero, como otros actores políticos, se desvía de las normas sociales. De este modo, cualquiera de las personas desviadas puede verse sujeta a la acusación de hechicería. Probablemente este hecho constituye la fuente más poderosa de conflictos en las comunidades locales, reflejando la potencialidad latente de esta exteriorización del riesgo, una manifestación de las tensiones sociales. La vida de los habitantes de Nampula, así como la de la mayoría de la población mozambiqueña, es bastante difícil e incierta, pues la crisis está instalada en la sociedad. El desempleo generalizado, la alta incidencia de la violencia –incluyendo una elevada tasa de asaltos–, la persistencia de varias epidemias y el sentimiento de falta de pertenencia son referencias comunes. Las reformas gubernamentales, económicas y políticas aplicadas desde los ochenta han aumentado las desigualdades sociales; de manera paralela, el rápido proceso de urbanización ha conllevado falta de espacio y recursos. La lucha por nuevas posiciones económicas y sociales de los sectores más pobres y marginados de la sociedad mozambiqueña, llevada a cabo en circunstancias sociales y económicas cambiantes e inciertas, es una de las principales causas de las diversas formas de violencia observadas en el país.

Por esto las acusaciones de hechicería recaen a menudo sobre personas cuyo prestigio y relevancia social han aumentado debido a su participación en la «nueva» economía: prácticas comerciales, economía informal y administración gubernamental. En Nampula, las personas que tienen éxito en los negocios, poder, vínculos con el Estado y/o los partidos políticos, o que ganan salarios altos, son objeto de envidia y blanco de sospechas de hechicería. La hechicería actúa como un espejo que refleja y amplía las desigualdades y conflictos que las nuevas condiciones económicas y sociales conllevan. En este caso, las acusaciones se dirigen contra funcionarios públicos y empresarios, percibidos como los nuevos portadores del mal, del mismo modo que su alianza con fuentes externas –económicas y de producción de mercancías– es interpretada como la raíz del poder del mal.

La hechicería aquí no es asumida como una continuación de lo «tradicional», como un vestigio arcaico o una superstición que resiste obstinadamente y está destinada a desaparecer con la penetración de la ciencia y el desarrollo. Por el contra-

rio, estos encuentros producen choques que amplían la interpretaciones de la hechicería y generan nuevas acusaciones, nuevas narrativas del mal.

El examen de las múltiples acusaciones de presunto tráfico de partes del cuerpo sugiere que son una advertencia de un potencial castigo para todas las personas implicadas en relaciones que los miembros de la comunidad definen como antisociales o desviadas; es decir, cuyo comportamiento se considera violento o nocivo para la comunidad. En pocas palabras, son una advertencia frente a peligros potenciales que la comunidad local debe conjurar. Es una amenaza implícita que genera miedo y ansiedad. Al mismo tiempo, son un recurso activo para eliminar los agentes de opresión, porque la sospecha de hechicería marcará el comportamiento de la persona acusada durante toda la vida. Los culpables son excluidos de la comunidad ética y castigados. Siendo así, la comprensión de estas sospechas y acusaciones pasa por replantear algunas preguntas centrales sobre la naturaleza del conocimiento y el riesgo, sobre qué se considera un régimen de verdad –y, en este contexto, quién, cómo y cuándo lo establece–. Las comunidades recurren a los rumores, habladurías e insinuaciones para criticar a los ricos y a los potencialmente problemáticos recién llegados, sin condenar la propia riqueza, expresando su frustración y esperanza a través de una superposición aprensiva con respecto a los demás.

Los cambios en el ámbito social, político y económico pueden desembocar en una caza feroz de traidores, hechiceros o chivos expiatorios como forma de superar la incertidumbre y restaurar el orden. Sin embargo, en la búsqueda de sentidos que justifiquen la existencia de los miembros de la sociedad como seres sociales, también es importante analizar las circunstancias en las que se producen estas acusaciones y rumores, evitando transformar estas explicaciones –es decir, los contextos culturales– en coartadas que justifican la persistencia de las acusaciones.

Como apunta Nancy Scheper-Hughes (2000), los rumores de robo de órganos sirven para alertar a los estratos sociales más pobres y vulnerables de sus condiciones reales de vida, por lo que las ideas de hechicería y las leyendas urbanas no son simples metáforas que expresan ideas de explotación y engaño, sino que surgen de las experiencias cotidianas de las personas y de sus enfrentamientos habituales con el riesgo, el peligro y la muerte. El supuesto caso de tráfico de órganos en Mozambique sugiere que estas acusaciones actúan como mecanismos rituales que contribuyen a reavivar periódicamente sentimientos colectivos, a la vez que funcionan como un mecanismo de renovación de sentimientos éticos comunes, redefiniendo los contornos de la realidad social. Puede que algunos de los crímenes denunciados por la población fueran imaginarios, pero esto es irrelevante; el punto crítico es que las personas creen que están limpiando su sociedad y, con ello, reafirmando los objetivos políticos desencadenados por el sentido ético. En un complejo entorno cultural de violencia persistente en el que la historia, la memoria y los rumores se entremez-

clan, y donde la comunicación boca a boca une a las personas contra las fuerzas hostiles, la fuerza de las acusaciones en contextos tan politizados puede funcionar al mismo tiempo como una fuerza de movilización y resistencia. Es la incomprensión de las prácticas políticas locales la que crea situaciones como la de los rumores de tráfico de órganos, relacionados con la circulación globalizada de tales problemas.

Los mozambiqueños de Nampula temían perder sus tierras, es decir, su fuente de ingresos. La hostilidad y el pánico generados encontraron expresión en los rumores levantados sobre los extranjeros –blancos–. Las acusaciones de hechicería fueron interpretadas por la misionera brasileña como parte del contrabando global de órganos humanos.

Los logros políticos de la comunidad –el poder político que se puede obtener a través de las acusaciones de práctica de comportamientos ilegales– intimidan a quienes se oponen a ellos. Como consecuencia, la pareja extranjera se marchó de la región poco tiempo después, abandonando el proyecto. La propagación de rumores y acusaciones define el comportamiento que se espera de la comunidad, dejando al descubierto las relaciones de poder existentes. Desde una perspectiva más amplia, la relación de la comunidad con el Estado mozambiqueño puede considerarse injusta y, por tanto, digna de ser desafiada.

¿Cosmopolitismo imaginativo?

En Mozambique, las luchas contemporáneas, que involucran distintas fuerzas, incluyendo la circulación de rumores, artefactos, ideas y ansiedades, han reconfigurado y enriquecido constantemente los repertorios y estrategias locales. Nos interesa reflexionar sobre qué hace que estas dinámicas sean específicas y originales en este espacio y tiempo particulares, analizando la importancia de las interpretaciones producidas en las diferentes redes de comunicación, así como en las asociaciones sobre la relación entre la hechicería y las políticas locales, regionales, nacionales y globales. De este modo se amplía la comprensión –y no necesariamente la aceptación– de la compleja naturaleza de la «matriz moral» de la política en esta región, proporcionando nuevas pistas sobre la historia del poder local y la acumulación de conocimientos. Las políticas de la hechicería «moderna» también ofrecen una nueva perspectiva de estudio sobre la naturaleza moderna de la etnicidad y las identidades sociales contemporáneas en Mozambique.

Las sombras de la intervención moderna en Mozambique siguen pesando sobre el paisaje político contemporáneo, confiriendo diferentes sentidos y formas a los conflictos institucionales. La tensión entre los procesos internos de transformación del Estado y la reacción de las comunidades para exigir que el Estado haga algo

significativo por ellas ha producido nuevas estructuras de control social. Lejos de ser sólo un símbolo de ruptura con la situación colonial, pueden analizarse como una continuación del pasado: la (re)invención de una cultura tradicional que también se alimenta de la modernidad.

Algunos de los problemas relativos a la interpretación de la naturaleza de los actuales conflictos sociales del país reflejan la complejidad de los encuentros entre las ideologías políticas foráneas –nacionales, regionales, globales– y los imaginarios locales del poder. Un análisis cuidadoso, situado y multidimensional de las circunstancias que generan estas acusaciones es crucial para entender mejor la lucha por el poder, en la que compiten diferentes formas de conocimiento por imponer sus estructuras de sentido.

En el caso de Nampula, el discurso sobre el poder de la hechicería es claramente una crítica de la riqueza y la ostentación, una amenaza contra posibles ataques a la ética económica de una comunidad. Estas críticas pueden tener incluso un efecto nivelador cuando consideran la hechicería como una forma de diferenciación social. Recurriendo al lenguaje de la hechicería, la gente puede insinuar que la riqueza y el poder de determinados individuos fueron el blanco de hechiceros envidiosos dispuestos a arruinar cualquier proyecto individual que pase por la mejora –y consiguiente diferenciación– de las condiciones de vida. Pero esta acción envidiosa de un hechicero –y su efecto nivelador– presumen necesariamente procesos de diferenciación social, donde «los que tienen» se convierten en víctimas de crímenes ocultos.

De cualquier manera, el lenguaje de la hechicería, aunque está íntimamente vinculado a la hechicería en sí, es un fenómeno distinto. Al revelar momentáneamente un ámbito que por lo general se considera perteneciente al mundo de lo oculto, hablar de hechicería significa señalar fenómenos supuestamente visibles que, de hecho, permanecen ocultos, como la envidia y el sentimiento de inseguridad.

Los discursos sobre la hechicería no son contrarios a la modernidad, sino el reflejo de una lucha constante por una vida mejor, por un enfoque más amplio de la salud y el bienestar, que incluye la «paz social» y la posibilidad de controlar los riesgos producidos por la modernidad. Dado que el bienestar de la comunidad es un sistema abierto, delimitado formalmente sólo en su práctica, las posibilidades de explicación de los problemas son innumerables, lo que permite la interacción antropofágica entre diferentes elementos. En este sentido, las acusaciones de hechicería, lejos de reforzar un medio radicalmente diferente o alternativo para la resolución de conflictos, constituyen un discurso referido a problemas que afectan a la familia, la comunidad y la sociedad.

El caso abordado en este capítulo llama la atención sobre la posibilidad de un cosmopolitismo «marginal», subalterno y extraordinariamente imaginativo respecto

al poder[44]. El mundo contemporáneo, policéntrico, con numerosos casos de arraigo étnico, señala la posibilidad de apertura a la diferencia cultural y cruce de numerosas variantes de la conciencia cívica y sentidos de responsabilidad moral, superando la dicotomía local/universal. Esto plantea la cuestión de si lo local, lo provincial, lo popular, lo cultural, específica y territorialmente arraigado, puede convivir con el Norte global translocal, transnacional, trascendente, elitista, ilustrado, universal y moderno. A menudo se invierte la pregunta para suscitar la posibilidad de un cosmopolitismo normativo ilustrado que, en última instancia, no esté arraigado local y culturalmente en saberes y lealtades comprometidas.

La exploración de los cosmopolitismos marginales es un ejemplo, en contextos poscoloniales, de una línea de investigación sobre la dignidad humana, los derechos culturales y un concepto amplio del derecho que incluye el derecho a la justicia cognitiva a partir de un cruce de racionalidades (Bhabha, 1996; Santos, 2006a)[45]. En este contexto, una práctica académica poscolonial deberá ser el resultado de un esfuerzo constructivo respecto al papel del poder en la formación de las identidades y subjetividades, así como de la relación entre los saberes y las prácticas políticas.

Nampula representa un palimpsesto de culturas, un complejo sistema de redes, relaciones y contactos que constituye la base para llevar a cabo el ejercicio de traducción, cuyo objetivo es identificar, explicar y evaluar lo que hay de común en la diversidad. Estos contactos y transformaciones culturales representan el esfuerzo social por (re)construir comunidades a partir de los recuerdos y experiencias de diferentes personas. A pesar de tener diferentes mundos referenciales, en estos espacios de interacción las personas comparten e intercambian saberes, lo que implica la posibilidad de encontrar puntos comunes donde los horizontes de los recuerdos y las experiencias se superponen y las (re)interpretaciones tienen lugar. Estos horizontes permiten la convivencia y la comunicación desde la diferencia y en el seno de ésta; lejos de ser un

---

[44] La descolonialidad de los seres y saberes es una condición necesaria para captar la esencia de las formas alternativas de cosmopolitismo, que algunos definen como «vernáculo» (véase Bhabha, 1996), «étnico» (cfr. Werbner, 2002) o «insurgente y subalterno» (cfr. Santos, 2006a). La posibilidad de otras racionalidades no centradas en Occidente debe abordarse desde el enfoque de la colonialidad, localizando los orígenes espaciales y temporales de la modernidad, así como sus diferentes metamorfosis. Mientras que la diferencia colonial –que se refiere al conocimiento y a las dimensiones culturales de los procesos de subalternización producidos con el encuentro colonial– presenta las persistentes diferencias culturales dentro de las estructuras de poder global, la colonialidad del ser, como dimensión ontológica de la persistencia del colonialismo, identifica las expresiones con las que el otro responde a la subalternización o al epistemicidio de otros conocimientos como resultado del encuentro colonial. Véase Santos, 2006a.

[45] Véanse igualmente el primer capítulo de este volumen, de Boaventura de Sousa Santos, y el de Dismas A. Masolo, que abordan este tema.

factor de fragmentación y aislamiento, la diversidad es celebrada como una condición de participación y solidaridad. Este proceso se aparta de la certeza cartesiana, ya que suelen estar presentes un razonable cuestionamiento epistemológico, la incertidumbre y la ignorancia. La traducción de saberes y experiencias revela nuevas maneras de pensar el conocimiento, generando formas de reconocer y acomodar la diversidad epistémica del mundo. En la línea de lo propuesto por Boaventura de Sousa Santos (2006a), procesos equivalentes pueden generar similitudes, vitales para cualquier interpretación, como un modo de ampliar y profundizar el diálogo intercultural entre formas y procesos de conocimiento. La identificación e interpretación de procesos semejantes y contemporáneos es un momento clave del proceso de intercomunicación, que, al analizar la similitud entre estos recuerdos y experiencias, permitirá detectar fenómenos olvidados, subalternizados. Las epistemologías del Sur, en definitiva, como plantea Santos, pretenden recuperar el máximo de experiencias de conocimiento del mundo, ampliando el espacio de producción y valoración de conocimientos y modos de pensar. Y lo hacen fundamentalmente introduciendo la posibilidad de hablar con –en lugar de– otros mundos y saberes.

Referencias bibliográficas

ABRAHAMS, R. (org.) (1994), *Witchcraft in Contemporary Tanzania,* Cambridge, African Studies Centre.

ALBERTO, M. S. (1965), «Elementos para um vocabulário etnográfico de Moçambique», *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique,* 7, serie c (Ciencias Humanas), pp. 171-228.

ALMEIDA, F. J. L. (ed.) (1944), *Diários de Viagem de Francisco José de Lacerda e Almeida,* Río de Janeiro, Imprensa Nacional.

APPADURAI, A. (2000), «Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on Millennial Mumbai», *Public Culture* 12, 3, pp. 627-651.

ASAD, T. (1986), «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology», en J. Clifford y G. Marcus (orgs.), *Writing Culture: the Politics and Poetics of Ethnography,* Berkeley, University of California Press, pp. 141-164.

ASHFORTH, A. (1998), «Witchcraft, Violence and Democracy in the New South Africa», *Cahier d'Études Africaines* 150-152, 38, pp. 505-532.

— (2001), «AIDS, Witchcraft, and the Problem of Power in Post-Apartheid South Africa», *The Occasional Papers of the School of Social Science* 10.

BHABHA, H. K. (1996), «Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism», en L. García-Moreno y P. C. Pfeifer (orgs.), *Text and Nation,* Londres, Camden House, pp. 191-207.

BONATE, L. J. K. (2006), «Matriliny, Islam and Gender in Northern Mozambique», *Journal of Religion in Africa,* 36, 2, pp. 139-166.
CAPLAN, P. (2004), *Terror, Witchcraft and Risk,* trabajo presentado en el seminario «New Social Formations», Stellenbosch, University of Stellenbosch.
CHANOCK, M. (1998), *Law, Custom and Social Order. The Colonial Experience in Malawi and Zambia,* Portsmouth (New Hampshire), Heinemann.
CLIFFORD, J. (1997), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
COMAROFF, J. y COMAROFF, J. L. (1988), *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People,* Chicago, University of Chicago Press.
— (1991), *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa,* Chicago, University of Chicago Press.
— (1999), «Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony», *American Ethnologist* 26, 2, pp. 279-303.
— (2003), «Second Comings: neo-Protestant ethics and millennial capitalism in Africa, and elsewhere», en P. Gifford, D. Archard, T. A. Hart y N. Rapport (eds.), *2000 Years and Beyond: Faith, Identity and the «Common Era»,* London, Routledge, pp. 106-126.
— (orgs.) (2006), *Law and Disorder in the Postcolony,* Chicago, University of Chicago Press.
COSTA, C. G. da (1899), *Gaza: 1897-1989,* Lisboa, M. Gomes Editor.
CRUZ, P. D. da (1910), *Em terras de Gaza,* Porto, Gazeta das Aldeias.
DINERMAN, A. (1999), «O surgimento dos antigos régulos como "chefes de produção" na província de Nampula (1975-1987)», *Estudos Moçambicanos* 17, pp. 95-256.
— (2004), «Processes of State Delegitimization in Post-Independence Rural Mozambique», *Journal of Historical Sociology* 17, 2-3, pp. 128-184.
DOUGLAS, M. (org.) (1970), *Witchcraft: confessions and accusations,* Londres, Tavistock.
— (1977), «Introduction: Thirty Years after Witchcraft, Oracles and Magic», en M. Douglas (org.), *Witchcraft Confessions and Accusations,* Londres, Tavistock, pp. ii-lv.
— y WILDAVSKY A. (1982), *Risk and Culture: an Essay on the Selection of Environmental and Technological Dangers,* Berkeley, University of California Press.
DUSSEL, E. (1995), *The Invention of the Americas,* Nueva York, Continuum.
EVANS, J. (1992), «On brûle bien les sorcières: les meurtres muti et leur répression», *Politique Africaine* 48, pp. 47-57.
FELICIANO, J. F. y NICOLAU, V. H. (orgs.) (1998), *Memórias de Sofala por João Julião da Silva, Herculano da Silva e Guilherme Ezequiel da Silva,* Lisboa, Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses.

FISIY, C. F. y GESCHIERE, P. (1991), «Sorcery, Witchcraft and Accumulation: Regional Variations in South and West Cameroon», *Critique of Anthropology* 11, 3, pp. 251-278.

— (1996), «Witchcraft, Violence and Identity: Different Trajectories in Postcolonial Cameroon», en R. Werbner, y T. Ranger (orgs.), *Postcolonial Identities in Africa*, Londres, Zed Books, pp. 193-221.

G20 MOÇAMBIQUE (2004), *Relatório anual da pobreza,* Maputo.

GEFFRAY, C. (1991), *A causa das armas em Moçambique: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique,* Porto, Afrontamento.

GESCHIERE, P. (1997), *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa,* Charlottesville (Virginia), University of Virginia Press.

— (2000), «Sorcellerie et Modernité: retour sur une étrange complicité», *Politique Africaine* 79, pp. 17-32.

— (2003), «On Witch-doctors and Spin-doctors; the Role of "Experts" in African and American Politics», en B. Meyer y P. Pels (orgs.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment,* Stanford (California), Stanford University Press, pp. 159-182.

— (2006), «Witchcraft and the Limits of the Law: Cameroon and South Africa», en J. Comaroff y J. L. Comaroff (orgs.), *Law and Disorder in the Postcolony,* Chicago, University of Chicago Press, pp. 219-246.

GONÇALVES COTA, J. (1944), *Mitologia e direito consuetudinário dos indígenas de Moçambique,* Lourenço Marques, Imprensa Nacional.

— (1946), *Projecto definitivo do Código penal dos indígenas da colónia de Moçambique,* Lourenço Marques, Imprensa Nacional.

GREEN, M. y MESAKI, S. (2005), «The Birth of the "Salon": Poverty, "Modernization", and Dealing with Witchcraft in Southern Tanzania», *American Ethnologist* 32, 3, pp. 371-388.

HARRIS, P. (2007), *Butterflies and Barbarians: Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa,* Oxford, James Currey.

HONWANA, A. (2002), *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique,* Maputo, Promédia.

HORTON, R. (1993), *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge, Cambridge University Press.

IAVALA, A. Z. (2000), *Formas tradicionais de participação comunitária na tomada de decisões, gestão de recursos naturais e resolução de conflitos,* Nampula.

JUNOD, H. A. (1996 [1898]), *Usos e costumes dos Bantu,* Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.

LEVACK, B. P. (org.) (2001), *New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology,* vol. 6, Nueva York, Routledge.

MASOLO, D. A. (2009 [2003]), «Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva Africana», en B. S. Santos y M. P. Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul,* Coimbra, Almedina, pp. 561-584 [ed. cast. en pp. 517-537 del presente volumen].

MBEMBE, A. (1992), «Provisional Notes on the Postcolony», *Africa* 62, 1, pp. 3-37.

MBWILISA, J. F. (1991), *A History of Commodity Production in Makuani, 1600-1900,* Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press.

MENESES, M. P. (2000), «Medicina tradicional, biodiversidade e conhecimentos rivais em Moçambique», Coímbra, *Oficina do CES*, 150.

—, FUMO, J., MBILANA, G. y GOMES, C. (2003), «Autoridades tradicionais no contexto do pluralismo jurídico», en B. S. Santos y J. C. Trindade (orgs.), *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique,* vol. 2, Porto, Afrontamento, pp. 341-425.

— (2004), «Toward Interlegality? Traditional Healers and the Law in Postcolonial Mozambique», *Beyond Law* 30, pp. 103-133.

— (2005), «"Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada": para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas», en B. S. Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 357-391.

— (2006), «Traditional Authorities in Mozambique: between legitimization and legitimacy», en M. Hinz (org.), *The Shade of New Leaves: Governance in Traditional Authority; a Southern African Perspective,* Berlín, LIT Verlag, pp. 93-119.

— (2007), «Pluralism, Law and Citizenship in Mozambique: Mapping the Complexity», Coímbra, *Oficina do CES*, 291.

MINNAAR, A. de V., OFFRINGA, D. y PAYZE, C. (1992), *To Live in Fear: Witchburning and Medicine Murder in Venda,* Pretoria, Human Sciences Research Council.

MOORE, H. y SANDERS, T. (orgs.) (2001), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa,* Londres, Routledge.

NEGRÃO, J. G. (2003), «Sistemas costumeiros da terra», en B. S. Santos y J. C. Trindade (orgs.), *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique,* vol. 1, Porto, Afrontamento, pp. 229-256.

NIEHAUS, I. A. (2001), *Witchcraft, Power and Politics: Exploring the Occult in the South African*, Londres, Pluto Press.

PARRY, J. y BLOCH, M. (1989), «Introduction: Money and the Morality of Exchange», en J. Parry y M. Bloch (orgs.), *Money and the Morality of Exchange,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-31.

PEREIRA CABRAL, A. A. (1910), *Raças, usos e costumes dos indígenas do districto de Inhambane,* Lourenço Marques, Imprensa Nacional.

PNUD (2006), *Moçambique. Relatório Nacional do Desenvolvimento Humano 2005,* Maputo, PNUD.

POLANAH, L. (1967-68), «Possessão e exorcismo em Moçambique», *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique,* serie c (Ciencias Humanas), 9, pp. 3-45.
— (1987), *O Nhamussoro e as outras funções mágico-religiosas,* Coimbra, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra.
PRESTHOLDT, J. G. (2001), «Portuguese Conceptual Categories and the "Other" Encounter on the Swahili Coast», *Journal of Asian and African Studies* 36, 4, pp. 83-406.
PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA (2004), *Relatório preliminar das averiguações feitas em Nampula de 16 a 30 de Janeiro de 2004,* Maputo, Procuradoria Geral da República.
SANTOS, B. S., MENESES, M. P. y NUNES, J. A. (2005), «Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistémica do mundo", en B. S. Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 23-101.
— (2006a), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política,* São Paulo, Cortez Editora.
— (2006b), «The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique», *Law & Society Review* 40, 1, pp. 39-75.
— y MENESES, M. P. (2006), *Identidades, colonizadores e colonizados. Portugal e Moçambique,* Informe final del proyecto POCTI/41280/SOC/2001, Coimbra, CES.
—, TRINDADE, J. C. y MENESES, M. P. (orgs.) (2006), *Law and Justice in a Multicultural Society: the case of Mozambique,* Dakar, CODESRIA.
SANTOS, F. J. dos (1999 [1891-92]), *Etiópia Oriental e vária história de cousas notáveis do Oriente,* Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
SCHEPER-HUGHES, N. (2000), «The Global Traffic in Human Organs», *Current Anthropology* 41, 2, pp. 191-224.
SERRA, C. (org.) (2006), «*Tatá papá, tatá mamã»: tráfico de menores em Moçambique,* Maputo, Imprensa Universitária.
SILVA, G. H. E da. (1884), *Breves noções sobre a medicina cafreal no distrito de Sofala,* Lisboa, manuscrito de la Sociedade de Geografia de Lisboa, reservado 145, E-22.
SIMONETTI, R., WUYTS, M. y WUYTS-FIVAWO, A. (2007), «Banking on Rural Innovation for Poverty Reduction: a Case Study of Value Chain Lending in Mozambique», *European Journal of Development Research* 19, 1, pp. 136-155.
SNODGRASS, J. G. (2002), «A Tale of Goddesses, Money, and other Terribly Wonderful Things: Spirit Possession, Commodity Fetishism, and the Narrative of Capitalism in Rajasthan, India», *American Ethnologist* 29, 3, pp. 602-636.

STEWART, P. J. y STRATHERN, A. (2004), *Witchcraft, Sorcery, Rumours, and Gossip,* Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías,* Madrid, Akal, 2008].
TAUSSIG, M. T. (1980), *The Devil and Commodity Fetishism in South America,* Chapel Hill (Carolina del Norte), University of North Carolina Press.
— (1986), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: a Study in Terror and Healing,* Chicago, University of Chicago Press.
THIONG'O, N. wa (1986), *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature,* Londres, Heinemann.
UN-HABITAT (2003), *The Challenge of the Slums: Global Report on Human Settlements,* Londres, Earthscan Publications.
WERBNER, R. (2002), «Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: Minority Elites in Botswana», *Journal of Southern African Studies* 28, 4, pp. 731-753.
WEST, H. (2005), *Kupilikula: Governance and the Invisible Realm in Mozambique,* Chicago, University of Chicago Press.
WHITE, L. (2000), *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa,* Berkeley (California), University of California Press.

VII

El rescate de la epistemología[1]

João Arriscado Nunes

Introducción

A lo largo de las tres últimas décadas, el proyecto de la epistemología moderna ha sido objeto de una crítica y transformación que ha culminado recientemente con el surgimiento de una serie de propuestas que lo impugnan y que reivindican la posibilidad de definir los criterios que permiten establecer qué se considera conocimiento y la forma de validarlo. Esta transformación se ha caracterizado, sobre todo, por la transferencia de soberanía epistémica al ámbito de lo «social», el redescubrimiento de la ontología, y la atención prestada tanto a la normatividad constitutiva como a las implicaciones políticas del conocimiento.

Para algunos, estaríamos ante la «crisis terminal» de la epistemología o, por lo menos, ante su «naturalización» o historicización definitiva, liberándola de la pretensión de erigirse como la única fuente autorizada para determinar qué cuenta como conocimiento y determinar los criterios desde los que distinguir y adjudicar la verdad y el error. Sin embargo, y de manera simultánea al surgimiento de estas pro-

[1] La investigación en la que se basa este capítulo se llevó a cabo en el marco del proyecto «Biografías de objetos y narrativas de descubrimiento en las ciencias biomédicas», desarrollado entre 2005 y 2008 en el Centro de Estudios Sociales (CES) y financiado por la Fundación para la Ciencia y la Tecnología (Portugal). Agradezco a mis colegas del núcleo de estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad del CES, a los estudiantes del programa de doctorado «Gobernanza, Conocimiento e Innovación» (CES/Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra) y a Peter Taylor la ayuda en la aclaración de las principales líneas de argumentación aquí presentadas. Este trabajo forma parte de un dilatado diálogo intelectual con Boaventura de Sousa Santos, a quien debo el incentivo constante para analizar los debates epistemológicos y sus implicaciones sociales, éticas y políticas.

puestas, iba adquiriendo contornos definidos una constelación de posiciones críticas de la epistemología moderna que, en lugar de promover y celebrar su disolución, reivindicaba la necesidad de una epistemología arraigada en las experiencias del Sur global. En la obra reciente de Boaventura de Sousa Santos –que nos ofrece algunas de las reflexiones críticas más relevantes y oportunas sobre la larga crisis de la epistemología como proyecto normativo asociado a la ciencia moderna–, podemos encontrar la formulación más radical y consistente de un «pensamiento alternativo de las alternativas» en este campo. Como procuro argumentar más adelante, se trata de un proyecto que va más allá de las críticas a la epistemología que abrieron la senda del actual ambiente intelectual postepistemológico, refundando radicalmente la noción de «epistemología» en el marco de lo que el teórico portugués llama «pensamiento postabismal».

En la primera parte de este capítulo me ocupo de los derroteros de la crítica de la epistemología como proyecto inseparable del fenómeno histórico de la ciencia moderna, que en los últimos años han conducido a posiciones que defienden el abandono o la reconfiguración de la reflexión epistemológica a partir de un debate centrado en las ciencias y sus prácticas. En la segunda, apunto algunos puentes posibles entre esta crítica y la propuesta de una «epistemología del Sur», abanderada, entre otros, por Boaventura de Sousa Santos. Esto implica revisar una corriente filosófica que ejerció, unas veces de forma explícita y otras de forma menos visible, aunque no por ello menos importante, una influencia decisiva en las diferentes corrientes críticas de la epistemología. Me refiero al pragmatismo. La propuesta de Santos configura explícitamente un *pragmatismo epistemológico* que presenta continuidades, pero también importantes elementos de innovación, con relación al pragmatismo clásico y sus herederos.

La tercera parte sitúa esta propuesta dentro de una de crítica más amplia del pensamiento moderno occidental como un «pensamiento abismal» –en particular dentro de su reflexión sobre los límites de la crítica interna del proyecto de la modernidad, incluyendo su componente central, la ciencia– y del proceso de construcción de lo que Santos (2007b) llama un «pensamiento alternativo de las alternativas», un pensamiento no abismal. La propuesta de Santos se basa en un reconocimiento positivo de la diversidad de saberes existentes en el mundo. Desde esta perspectiva, la caracterización de los diferentes saberes y modos de conocer, así como la definición de sus condiciones de validez, suponen el rechazo de las ambiciones legislativas de la epistemología y la posibilidad de ejercer cualquier forma de soberanía epistémica. La doble referencia a la epistemología y al pragmatismo, y su vinculación con las experiencias de los oprimidos por el mundo en que viven, tiende un posible puente con la crítica de la epistemología como proyecto filosófico y significa, al mismo tiempo, una ruptura con sus presupuestos y condiciones. De este modo es posi-

ble llevar a cabo una doble operación de «rescate» de la epistemología. Por un lado, deja de estar confinada a la reflexión sobre los saberes científicos o, al menos, centrada en ella –incluso si esta reflexión implica un giro «naturalista» que la hace inseparable de la investigación sobre las prácticas, la producción de objetos y enunciados, y su circulación y validación, que definen los modos de existencia de los saberes científicos–. Por otro, la epistemología pasa ahora a abarcar de forma explícita todos los saberes –dejando de considerarlos sólo por su relación con los saberes científicos– y procura establecer las condiciones de su producción y validación. Estas condiciones implican necesariamente una jerarquización incompatible con cualquier forma de soberanía epistémica, pero también con el relativismo que, en nombre de la igual dignidad y valor de todos los saberes, acaba ignorando las consecuencias, implicaciones y efectos de su relación con el mundo. Como proyecto, la epistemología del Sur significa una discontinuidad radical con el proyecto de la epistemología moderna y, al mismo tiempo, una reconstrucción de la reflexión sobre los saberes que, como veremos, identifica los límites de las críticas de la epistemología, tal como han surgido en un marco todavía condicionado por la ciencia moderna como referencia central para la crítica de todas las formas de saber.

El objeto de este trabajo no es trazar una genealogía de este «otro» pragmatismo, sino explorar el pragmatismo como un «atractor»[2]. De este modo pretende contribuir al programa de investigación que Santos elabora sobre la base de la oposición entre el pensamiento abismal y el postabismal, especialmente cuando subraya la imposibilidad de reconocer los límites de las críticas a la epistemología en la órbita del pensamiento abismal. Más en concreto, trata de identificar un posible espacio de diálogo entre la epistemología del Sur y la crítica –«naturalista», feminista, poscolonial, epistemográfica, epistópica o pragmatista– de la epistemología.

¿Puede diluirse la epistemología (en lo social, la ontología, la ética, la política…)?

Como proyecto filosófico, la epistemología es inseparable del surgimiento y la consolidación de la ciencia moderna. Si su aspiración era constituirse en una teoría del conocimiento, acabó convirtiéndose en un proyecto paradójico. Por un lado, la epistemología pretendió configurar un lugar exterior respecto a todas las formas de conocimiento y prácticas de producción de conocimiento que le permitiese evaluar-

[2] La palabra «atractor» adquiere aquí un sentido muy preciso: una concepción filosófica que le permite al autor «ordenar» un conjunto de posiciones con origen en diferentes corrientes epistemológicas y teóricas, procurando establecer convergencias entre ellas. *[N. del T.]*

las de manera independiente desde «fuera» o «por encima», reservándose para sí el derecho de juzgar su capacidad de distinguir entre la verdad y el error, así como el de definir los criterios de demarcación entre enunciados verdaderos y falsos. Estableciendo una analogía con la reflexión filosófica sobre el poder, Joseph Rouse (1996) ha llamado a esta posición «soberanía epistémica». Sin embargo, por otra parte, mientras la epistemología postulaba la soberanía epistémica, tomaba como modelo una de las formas de conocimiento que se proponía evaluar: la ciencia. De teoría del conocimiento, la epistemología se convirtió, así, en teoría del conocimiento *científico*. Además, y desde muy pronto, la epistemología, sobre todo en sus versiones convencionales, empiristas, positivistas o realistas, chocó con la inquietante constatación de que, a pesar de sus pretensiones normativas, sus enunciados –excepto en situaciones muy particulares, vinculadas a exigencias de defensa pública de la ciencia– raramente eran invocados por los científicos. Es más, a menudo incluso parecían irrelevantes para explicar las prácticas de producción de conocimiento científico. Por tanto, no resulta extraño que, sobre todo durante el siglo XX, se haya desarrollado una tradición de reflexión propia y autónoma formada por científicos que trabajan en diferentes disciplinas sobre sus prácticas y respectivas implicaciones epistemológicas[3].

Pero fue durante las últimas décadas del siglo XX cuando esta epistemología «inmanente» se expandió, en un proceso que constituyó el principal tema de *Un discurso sobre las ciencias*, de Boaventura de Sousa Santos (1987). Este fenómeno también ejerció su influencia en el proceso paralelo llamado «naturalización» e historización de la epistemología. Sus orígenes se basaban en la asunción de que las condiciones de producción y validación del conocimiento sólo podían determinarse de forma adecuada comenzando por un conocimiento de las propias prácticas de producción y validación de conocimientos. Este proceso tuvo dos vertientes principales. La primera consistió en la descomposición de la filosofía de la ciencia y del conocimiento en filosofías especializadas, ligadas a disciplinas o áreas de conocimiento específicas y desarrolladas en estrecha relación con las prácticas y debates que tenían lugar en las disciplinas a las que se referían. El criterio central para evaluar en este caso los enunciados filosóficos fue su compatibilidad con los enunciados producidos por las prácticas científicas. Un ejemplo particularmente interesante de este enfoque puede encontrarse en la filosofía de la biología (Callebaut, 1993). La segunda vertiente condujo al desarrollo de una variedad de enfoques sociológicos e históricos en el estudio de los temas y conceptos de la epistemología. La «epistemografía», como la llamó el historiador Peter Dear (2001), procuraba examinar, apoyándose en estu-

[3] Véase el caso ejemplar de Niels Bohr, quien llamó a su reflexión «filosofía-física». Véase la discusión en Barad, 2007, sobre todo el tercer capítulo.

dios de base empírica, la génesis y transformación de esos temas y conceptos por medio de su uso práctico en actividades de producción de conocimiento científico y en los debates y controversias a través de los cuales este conocimiento era validado[4].

Durante casi treinta años, los estudios sociales de la ciencia, tanto las diferentes versiones de la sociología del conocimiento científico como el conjunto de corrientes que Peter Taylor (2011) llama «construcción heterogénea», han producido una impresionante serie de trabajos que han proporcionado una importante base empírica y aportado contribuciones relevantes a las filosofías «naturalizadas» de las ciencias. La inflexión en la reflexión epistemológica estuvo acompañada de la visibilidad creciente de las epistemologías adjetivadas de «construccionistas» o «constructivistas», que han supuesto el desplazamiento de la soberanía epistémica hacia el ámbito de lo social –definido de modo distinto según las diferentes corrientes–. A su vez, la historia de las ciencias inspirada por la sociología del conocimiento científico ha demostrado la imposibilidad de definir los criterios de evaluación y validación del conocimiento que no estén anclados en situaciones y contextos históricos particulares. Conceptos como «verdad» y «error», «objetividad» y «subjetividad», «describir» y «explicar», «medir» y «calcular» pasaron a tener significados y usos variables según los diferentes contextos. Una consecuencia importante de este tipo de estudios fue la demostración de que la producción de conocimiento científico involucra a un conjunto de actores, conocimientos y contextos distintos. También han demostrado que la frontera que separa la ciencia de sus «otros» –el sentido común, los saberes locales o prácticos, los saberes indígenas, las creencias, incluidas las religiosas, la filosofía y las humanidades– exige un trabajo de demarcación *(boundary work)* permanente y un esfuerzo de institucionalización de las diferencias entre ciencia y opinión, ciencia y política o ciencia y religión (Gieryn, 1999). La demarcación entre ciencia y no ciencia es, por tanto, un proceso caracterizado por la contingencia y no una separación establecida de una vez por siempre sobre la base de criterios «soberanos»[5].

En este proceso cabe destacar la aportación de la crítica feminista, tanto de la que se originó en el interior de las disciplinas científicas como de la que se desarrolló en el ámbito de la filosofía, la historia y los estudios sociales de la ciencia. Estas crí-

---

[4] Etnometodólogos como Michael Lynch, 1993, propusieron la expresión «epistópicos» para referirse al estudio de las formas de los usos prácticos de los conceptos y categorías de la epistemología. Véase, sobre todo, el capítulo séptimo de la obra indicada.

[5] A lo largo del siglo XX hubo varios intentos de problematizar las fronteras entre la ciencia y sus «otros». Los trabajos de pragmatistas como John Dewey, 1991a, el médico y bacteriólogo polaco Ludwik Fleck, 1980, pionero de los estudios sociales de la ciencia, o las aludidas reflexiones de Niels Bohr se encuentran entre las contribuciones más significativas de las primeras décadas del siglo a temas que siguen estando en el centro del debate.

ticas permitieron identificar lo que en un primer momento se conoció como los sesgos androcéntricos que impregnan la epistemología, las teorías y los conocimientos sustantivos producidos por las diferentes disciplinas. Fue en la biología y la medicina donde esta influencia fue más visible, por lo menos al principio[6]. Pero las contribuciones de la crítica feminista crecerían gradualmente, tanto en términos disciplinares –extendiéndose a la física, la ingeniería, la primatología y las ciencias sociales– como, sobre todo, a través de reflexiones generales sobre las condiciones de producción de conocimiento, con conceptos como «objetividad fuerte» y «epistemología posicionada» (Harding, 2004), «conocimiento situado» (Haraway, 1991), «conocimiento social» (Longino, 1990) o inseparabilidad del conocimiento y la normatividad (Longino, 1990, 2002; Clough, 2003; Barad, 2007).

Durante los noventa asistimos a un nuevo momento de inflexión en el debate epistemológico, esta vez relacionado con el postulado de la centralidad de las prácticas para la comprensión de la producción de conocimiento. Este enfoque «praxigráfico» (Mol, 2002) originó un impresionante repertorio de trabajos de investigación centrados en las actividades de científicos, ingenieros, médicos y otros productores de saberes científicos y técnicos, ampliando y transformando considerablemente los primeros pasos dados en esta dirección por los llamados estudios de laboratorio de los setenta y ochenta. La inflexión «praxigráfica» tuvo dos consecuencias importantes que se dejaron sentir tanto en los estudios sociales de la ciencia como en la filosofía de la ciencia. La primera tiene que ver con el debate en torno a la noción de «práctica» y, en particular, con su relación en el problema de la normatividad de la actividad científica. En la línea de reflexión abierta por Stephen Turner, filósofos y científicos sociales se preguntaron por la forma en que las prácticas científicas producían de manera «inmanente» las normas que permitían evaluarlas y validarlas. Filósofos como Joseph Rouse (2002) defendieron el carácter intrínsecamente normativo de las prácticas científicas, con la implicación de que toda actividad científica produce efectos o consecuencias que hacen al científico o científica corresponsable de las diferencias que las prácticas generan en el mundo. En el ámbito de los estudios sociales de la ciencia, autores como John Law y Annemarie Mol acuñaron el término «política ontológica» para referirse a esta inseparabilidad de las implicaciones cognitivas, materiales y normativas de la actividad científica y, en general, de todas las formas de producción de conocimiento.

El enfoque «praxigráfico» tuvo dos consecuencias importantes. La primera fue centrar la reflexión sobre el conocimiento en la preocupación por su producción e

---

[6] Véase Schiebinger, 1999, para una caracterización y discusión de las relaciones entre el feminismo, las ciencias, la epistemología y los estudios sobre la ciencia. Para una compilación de las contribuciones más relevantes hasta mediados de los noventa, véanse, por ejemplo, Keller y Longino, 1996.

implicaciones, así como la cuestión de la normatividad –un tema retomado, usando el vocabulario de la ética y la política, en muchos de los debates que tuvieron lugar en este campo durante la última década[7]–. La segunda se refiere al «regreso» de la ontología como preocupación central en la reflexión sobre la ciencia y los saberes. Más que centrar su atención en las condiciones de producción y validación del conocimiento, esta reflexión principalmente dirige la ontología hacia sus consecuencias e implicaciones, hacia las diferencias que el conocimiento produce en el mundo. Esto llevó al postulado del abandono de la reflexión epistemológica o, por lo menos, de su relegación a un papel secundario, como ha propuesto, por ejemplo, la filósofa feminista Sharyn Clough (2003). Más recientemente, autores como Rouse y la física feminista Karen Barad, perfilando muchas de las críticas formuladas por Clough, han tratado de reconfigurar la relación entre la epistemología, la ontología y la ética, relanzando el debate sobre la posibilidad de una epistemología «otra». La contribución de Barad es especialmente interesante por la forma en que recupera y amplía el proyecto de la «filosofía-física» de Niels Bohr en el marco de una lectura «difractiva» de diferentes contribuciones feministas, postestructuralistas y estudios sobre ciencia[8]. Probablemente, la «ética-onto-epistemo-logía» de Barad (2007) constituye la versión más radical de lo que puede describirse como una crítica interna del proyecto epistemológico. El naturalismo defendido por Rouse (2002, 2004), por su parte, se basa en dos postulados que considera esenciales para todo naturalismo filosófico «robusto»: a) no deben imponerse restricciones filosóficas arbitrarias a la ciencia; b) deben descartarse como fuentes de explicación las fuerzas sobrenaturales o «misteriosas». El segundo postulado dificulta la extensión de este tipo de naturalismo a otras prácticas de producción de conocimiento más allá de la ciencia. El problema estriba en determinar qué se considera «sobrenatural» o «misterioso» en un determinado modo de conocimiento. Al presuponer la definición de estos calificativos en los términos establecidos por las ciencias, no podrían analizarse de manera «naturalista» prácticas que invocan explícitamente esas entidades y las consideran elementos cruciales de las descripciones o explicaciones del mundo. Desde este punto de vista, las propuestas de autores como Bruno Latour (1991, 1996) e Isabelle Stengers (1997) van mucho

---

7 Véase, por ejemplo, el debate sobre el «giro normativo» iniciado por las reflexiones de Collins y Evans, 2002, sobre los saberes expertos, y las de Lynch y Cole, 2005, sobre los dilemas de los especialistas en estudios sobre ciencia cuando son llamados a intervenir en calidad de expertos.

8 La lectura difractiva, propuesta por Donna Haraway, 1997, se diferencia de la reflexiva por confrontar distintas perspectivas interpretativas con el objetivo de producir «diferencias que importan» *(differences that matter)* en el doble sentido de significar y transformar materialmente el mundo. Esta lectura, como cualquier proceso de producción de conocimiento, es, desde esta perspectiva, una práctica semiótico-material. Para una presentación y discusión pormenorizada de este enfoque, véanse Barad, 2007, y el esclarecedor comentario de Rouse, 2004.

más allá al asumir de forma explícita la simetría de las diferentes cosmovisiones y modos de conocimiento, así como la necesidad de cuestionar los términos en que se definen las entidades y procesos que existen en el mundo[9].

La observación atenta de estos debates no puede dejar de señalar la contribución de otros enfoques críticos del proyecto de la epistemología, en particular de los relacionados con la crítica al proyecto de la ciencia moderna como proyecto eurocéntrico, y parte de la dinámica de la colonialidad que marca la relación entre los saberes científicos y otras formas de conocimiento. Los trabajos de Sandra Harding son un ejemplo de contribución al debate «interno» sobre la epistemología y la ciencia moderna que se apoya en los estudios poscoloniales. Pero incluso en este caso es notoria la dificultad para salir del marco eurocéntrico en el que se ha desarrollado el debate. Recordemos, a título de ejemplo, que Harding (1998) defiende el uso del término «ciencia» para describir y valorar otras formas de conocimiento que han sido tradicionalmente descalificadas por la ciencia moderna eurocéntrica. A pesar de que esta posición es comprensible como parte de una estrategia de afirmación del valor y la dignidad de otras formas de conocimiento, puede acabar reforzando la autoridad epistémica de la ciencia y promoviendo su expansión, en lugar de cuestionar la adopción de la ciencia y el conocimiento científico como patrón desde el que evaluar la validez y dignidad de todas las formas de conocimiento. La crítica de Harding, por tanto, muestra la dificultad para salir del marco definido por el debate epistemológico para la comprensión de lo que se considera conocimiento. Un balance de este debate, incluyendo las propuestas más radicales de abandono del proyecto de la epistemología, revela claramente los problemas que plantea pensar en los conocimientos y su producción en términos de una diversidad que no necesite de un centro, constituido por la ciencia.

¿Será posible, entonces, diseñar un proyecto que recupere las preocupaciones originarias de la epistemología sin que se convierta en rehén de la ciencia moderna como patrón de evaluación y validación de otros saberes? Antes de discutir sobre esta posibilidad y la forma en que se concreta en la propuesta de una epistemología del Sur, es necesario realizar una breve incursión por una tradición filosófica evocada de manera explícita por esta última, y que tuvo una influencia importante, aun-

---

[9] Este enfoque «naturalista» ha sido objeto de otro tipo de crítica. Steve Fuller, por ejemplo, considera que, al proponer una visión fragmentada de la ciencia, se está socavando la posibilidad de construir formas de responsabilización y gobernanza de la ciencia no basadas en la normatividad «inmanente» de las diferentes prácticas científicas. Curiosamente, en su intento de combatir dicha fragmentación, el proyecto de una epistemología social defendido por Fuller acaba postulando otra forma de soberanía epistémica, basada en el control político o ciudadano de la ciencia. No obstante, la argumentación de Fuller merece ser tomada en serio por la manera en que pone de relieve los problemas relacionados con lo que se conoce como gobernanza de la ciencia. Véase Fuller, 2000.

que no siempre abiertamente reconocida, en los debates antes mencionados. Esta tradición es el pragmatismo. En el siguiente epígrafe se analiza su importancia para la epistemología y su crítica.

Pragmatismo, epistemología y pragmatismo epistemológico

El pragmatismo a menudo es caracterizado como la única corriente filosófica originaria de Estados Unidos, surgida del encuentro entre las tradiciones filosóficas europeas y las condiciones particulares de la experiencia de construcción de la sociedad estadounidense. El pragmatismo fue la corriente dominante en la filosofía estadounidense desde finales del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando fue desplazado por la filosofía analítica. El conocimiento y la ciencia son temas centrales en la historia del pragmatismo. Los pragmatistas clásicos –Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey– dedicaron muchas páginas a discutir las condiciones de producción y validación del conocimiento y, en particular, del conocimiento científico. La idea de comunidad de Peirce toma incluso como modelo la comunidad de productores del conocimiento científico; James abordó de forma original la cuestión de la diversidad de los modos de conocimiento y su relación con la experiencia, y Dewey fue, probablemente, el pragmatista que más contribuyó al debate de las condiciones sociales de lo que llamó *inquiry*. Con este término se refería al proceso de interacción activa con el mundo a través de la construcción de varias formas de conocimiento y de la experiencia resultante de actividades colectivas o, en palabras del propio Dewey, de las «maneras de investigar» que forman el «conjunto de estrategias inteligentes para resolver problemas» prácticos –relacionados con múltiples situaciones de la vida cotidiana–, teóricos –como los problemas científicos–, «de hecho» –como describir una entidad o proceso– o «de valor» –qué hacer ante una determinada situación– (Dewey, 1991a). Es en la filosofía de Dewey donde podemos encontrar la formulación más intensa de la continuidad entre los distintos modos de conocer vinculados a diferentes formas de experiencia colectiva y vida social.

Según el comentarista de que se trate, las contribuciones de los filósofos pragmatistas a la teoría del conocimiento pueden interpretarse como una «antiepistemología», que defiende la imposibilidad de abordar el conocimiento si no es mediante las relaciones mutuamente constitutivas que mantiene con la experiencia del mundo y con las condiciones de interacción con éste en el marco de la vida en comunidad, o como una corriente de pensamiento que ofrece una visión original de la epistemología. La primera interpretación está respaldada por las críticas de Dewey a la epistemología en diferentes momentos de su larga y productiva carrera, desde su diatriba

contra «esa variedad bien documentada de tétanos intelectual» llamada epistemología (Dewey, 1977) hasta la denuncia de la «industria epistemológica», de la epistemología como una actividad especulativa y autorreferencial que consiste en la discusión de conceptos sin hacer referencia a los procesos que ocurren en el mundo y a los sujetos que los protagonizan (Dewey, 1991b). La segunda interpretación se apoya en el interés que Dewey siempre mostró por los procesos de producción de conocimiento, la relación entre el conocimiento y la experiencia, y la validación del conocimiento, cuestiones que constituyen el tema central de algunas de sus obras más importantes y que culminan en *Logic: the Theory of Inquiry*, de 1938[10]. En cualquier caso, si aceptamos la existencia de una epistemología pragmatista, las características que presenta son sustancialmente diferentes de las corrientes que dominaron la epistemología durante gran parte del siglo XX. De hecho, en diferentes momentos dio lugar a interpretaciones opuestas del proyecto pragmatista. La idea de que toda la vida social –incluyendo el arte, la religión y la política– podría interpretarse a partir de un vocabulario «prestado» de la ciencia y la epistemología –a pesar de no ser ésta la posición, por ejemplo, de Dewey–, acabaría, paradójicamente, contribuyendo a que los autoproclamados defensores de la ciencia y la racionalidad relegaran a Dewey al lado «equivocado» de la línea epistemológica abismal, y a que los críticos de las concepciones dominantes de la epistemología a menudo lo acusaran de «cientificismo».

Conviene recordar brevemente, con una síntesis que no hace justicia a la riqueza y diversidad interna de las posturas de los pragmatistas clásicos, algunos de los principios fundamentales de la filosofía pragmatista, especialmente en lo que se refiere al conocimiento.

La llamada «máxima pragmatista» (Peirce, 1992, p. 132) postula que un objeto –o entidad– puede definirse por el conjunto de sus efectos, es decir, por todo lo que hace, como diría James. Esto implica que no tiene una esencia y que su definición puede transformarse a medida que vamos conociendo nuevos efectos.

Para Dewey, si una cosa es lo que ella hace, el conocimiento resulta de un procedimiento experimental –llamado *inquiry*– basado en lo que ocurre cuando interactuamos con los objetos y entidades del mundo: «la transformación controlada o directa de una situación indeterminada en una, que es tan determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas, que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado». La «situación determinada» que emerge de esta actividad es el resultado de una operación de transformación de una situación abierta a varias interpretaciones, pero también a varios futuros, creando lo que Dewey (1991a, p. 108) llama un

---

[10] Para una excelente discusión de las implicaciones de una epistemología pragmatista inspirada por la obra de Dewey, véase Hickman, 2001.

nuevo «universo de experiencia». Según Dewey (1991a, 1991b), el proceso de producción de conocimiento se produce a través de actividades colectivas de diferente tipo que, en su conjunto, configuran lo que denomina «maneras de investigar» o «conjunto de estrategias inteligentes para resolver problemas».

«Pragmático», según el mismo autor, significa que las consecuencias «funcionan [...] como pruebas necesarias de la validez de las proposiciones, siempre que esas consecuencias se instituyan operacionalmente y sean tales que resuelvan el problema específico que suscitan las operaciones» (Dewey, 1991a, p. 4).

La noción de «verdad», en esta perspectiva, está asociada con lo que Dewey (1991a, 1991b) llamó «asertibilidad garantizada» *(warranted assertibility),* es decir, enunciados o declaraciones justificados y siempre susceptibles de revisión.

Boaventura de Sousa Santos (1989) se refiere al pragmatismo como una de las principales fuentes de inspiración de su crítica de la epistemología convencional. James, Dewey y Richard Bernstein, en particular, aparecen como referencias importantes de una concepción del conocimiento, su producción y su validación que, como el propio Santos reafirma casi dos décadas más tarde, privilegia las consecuencias en lugar de las causas. El pragmatismo seguirá teniendo una presencia importante en la obra posterior de Santos y aparece de manera explícita en sus enfoques sobre la ciencia y los conocimientos «otros». Aunque esta apropiación del pragmatismo pasa por importantes transformaciones hasta asumir la forma que presenta en este trabajo, que lo sitúa en un universo categorial distinto del que encontramos en 1989. Sin duda, la apropiación de Santos no puede separarse del encuentro con las experiencias del Sur, llevado a cabo no desde la imposición de marcos teóricos o criterios epistemológicos «importados», sino desde un estilo de investigación y producción de conocimiento socialmente comprometido que va a encontrar su expresión más significativa en el proyecto «La reinvención de la emancipación social»[11]. Este proyecto puede interpretarse como una reconstrucción radical de un pragmatismo que trata de emanciparse de los últimos vestigios del proyecto de la epistemología convencional –especialmente de la soberanía epistémica–, estableciendo una relación simétrica entre los saberes existentes en el mundo y, al mismo tiempo, basando la reflexión sobre ellos en su carácter situado y en las condiciones locales situadas de validez de cada uno, evaluadas sobre la base de sus consecuencias.

Sin embargo, este programa se enfrenta a algunas dificultades. La evaluación de un determinado modo de conocimiento o saber en virtud de sus consecuencias implica la existencia de criterios en que basarse para realizar esta evaluación. Una evaluación no es una mera descripción de las consecuencias. Si tenemos en cuenta el hecho de que el conocimiento de los saberes que estamos tratando de evaluar está

[11] Véase Santos (org.), 2003b, 2003c, 2004a, 2004b y 2005.

en sí mismo sujeto a condiciones que tienen que ser evaluadas, resulta indispensable definir criterios y patrones de evaluación que permitan rendir cuentas al grupo involucrado en la producción o el uso del conocimiento, o que se vea afectado por éste, evitando, de este modo, caer en el relativismo. La posición de Santos consiste en tomar como punto de partida de su concepción del conocimiento la experiencia y el mundo de los oprimidos. Esta postura difiere de la de los pragmatistas clásicos al decantarse deliberadamente por privilegiar criterios de evaluación de los conocimientos basados en la defensa y promoción de la vida y la dignidad de los oprimidos. En Dewey, el pragmatista clásico que llevó más lejos la reflexión sobre las implicaciones políticas del pragmatismo, la noción de «comunidad» tiene un aire demasiado vago como para tomar en consideración de manera adecuada el efecto de las desigualdades y las relaciones de poder. Desde la perspectiva de Santos, el criterio de evaluación de un determinado conocimiento depende del modo en que afecta a la condición de los oprimidos. Una epistemología pragmática es, por tanto, inseparable del reconocimiento del carácter constitutivo de la normatividad en la producción de conocimiento y su evaluación. Es importante recordar que algunos autores que, como Santos, podemos situar en la «constelación de la emancipación» –término inspirado por Adorno y que tomo prestado de Bernstein (1991)–, como es el caso de Paulo Freire y Enrique Dussel, asumen posiciones muy próximas, a pesar de que no desarrollen explícitamente sus implicaciones epistemológicas.

Es esta preocupación la que permite encontrar una convergencia con posturas de crítica epistemológica que han tratado de arrojar luz sobre la dimensión constitutiva de la normatividad en las prácticas científicas y definir la responsabilidad inalienable de los científicos o productores de conocimiento en lo que respecta a sus efectos sobre el mundo –lo que, como ya se mencionó, se ha denominado política ontológica–. La epistemología del Sur, si, por un lado, explora el legado del pragmatismo, con el que comparte la idea de la inseparabilidad de la producción de conocimiento y la intervención transformadora en el mundo, tiene, por otro, la particularidad de situarse explícita e inequívocamente del lado de los subalternos y oprimidos, confiriendo a los conceptos de «comunidad» o «público» un contenido más preciso del que encontramos en pragmatistas como Dewey, y acentuando también los aspectos conflictivos o agonísticos de la interacción activa con el mundo, que resultan de una diversidad de formas de desigualdad, opresión y resistencia a ellas.

Las interpretaciones convencionales del pragmatismo, pero también algunos intentos más recientes de reconstruir su genealogía, lo han caracterizado simultáneamente como una reapropiación de varias tradiciones de la filosofía europea y la creación de un pensamiento original dirigido a las circunstancias particulares que intervienen en la constitución histórica y el desarrollo de la sociedad estadounidense. Incluso las interpretaciones radicales, como la de Cornel West (1989), sitúan los

orígenes del pragmatismo en la experiencia de los descendientes de los colonos europeos, aunque procuren mostrar la importancia de las contribuciones de la experiencia afroamericana o de la crítica feminista en su desarrollo posterior[12].

La reciente reinterpretación de la historia del pragmatismo propuesta por Scott Pratt (2002) plantea una genealogía diferente. Para él, esta original forma de «pensamiento estadounidense» es mucho más que la fusión de la apropiación de la tradición filosófica europea con las nuevas circunstancias encontradas por los colonizadores y sus descendientes. Sugiere que el origen del pragmatismo hay que buscarlo en la «lógica del lugar» que, contrariamente a lo que Pratt llama la «actitud colonial», se fue forjando a través del encuentro entre los colonos y los pueblos indígenas de la costa este de América del Norte. Se trata de una lógica basada en el reconocimiento de la diversidad de comunidades humanas y las relaciones que mantienen con los espacios en los que se inscriben sus historias. En este proceso, el concepto nativo de *wunnégin* –un término narrangasett que puede traducirse por «bienvenido» y que cuenta con equivalentes en otras lenguas y culturas nativas de la misma región– crea las condiciones para otro tipo de relación. Este concepto se basa tanto en el reconocimiento respetuoso de las diferencias como en la interacción recíproca entre las diferentes comunidades, con la intención de crear formas pacíficas de vida en común y capaces de promover un «crecimiento» de las relaciones y capacidades de las diferentes comunidades involucradas. En esta perspectiva, el conflicto y la violencia no están ausentes, pero siempre aparecen en respuesta a violaciones de la «lógica de lugar», como las relacionadas con la actitud colonial.

Es en este contexto en el que se formó la concepción pragmatista del conocimiento y su producción. Con figuras como las del predicador disidente Roger Williams en el siglo XVII, Benjamin Franklin y Cadwallader Colden en el XVIII, y Lydia Maria Child y Ralph Waldo Emerson en el XIX, hasta llegar a los pragmatistas clásicos y figuras como las de Jane Addams, William E. B. Du Bois y Alain Locke, entre otras, se fueron definiendo los cuatro grandes principios que, según Pratt, caracterizan el pragmatismo: interacción, pluralismo, comunidad y crecimiento *(growth).* Cada uno de ellos se entiende como un concepto específico en evolución. El principio de interacción está en la base de la concepción pragmatista de los objetos, entidades y procesos existentes en el mundo, cuya adecuada caracterización pasa por

[12] En la discusión sobre la convergencia entre el pragmatismo y la filosofía de la liberación latinoamericana, Enrique Dussel apoya la idea de que «el pragmatismo es la filosofía propia de Estados Unidos» y que sus «primeros antecedentes» se pueden «rastrear» en 1867, después de la Guerra de Secesión y durante la reunificación del país y el inicio del proceso de transformación económica y social que conduciría a la expansión imperial a finales de ese siglo (véase Dussel, 1998, p. 237). La argumentación de Dussel sobre la convergencia de ambas corrientes filosóficas puede encontrar un sólido apoyo en la genealogía alternativa propuesta por Pratt, discutida a continuación.

conocer sus relaciones o interacciones con otros. La participación en el mundo consiste en la interacción mutua de estas entidades y procesos plurales, siempre en el marco de una comunidad que permite definir el significado de esa participación. La forma de evaluar esta participación activa depende de su contribución al crecimiento de las comunidades involucradas y sus respectivos miembros, entendiéndose el crecimiento como la extensión de sus relaciones, la ampliación de sus capacidades y la mejora del bienestar. «Crecer» adquiere, en este caso, un sentido próximo al que se atribuye al crecimiento individual que experimentan los seres humanos, pero siempre considerándolo desde una perspectiva relacional[13]. Basándose en esta genealogía, Pratt (2002, 283) redefine el surgimiento del pragmatismo estadounidense clásico en estos términos:

> En la última década del siglo XIX, Dewey, Peirce y James lograron combinar la ciencia experimental y basada en la comunidad de Franklin[14], el activismo social de las pragmatistas feministas y las corrientes de la filosofía europea en una epistemología y ontología que comienzan en la experiencia vivida. En cierto sentido, los compromisos de la actitud indígena[15] se expresaron en otra lógica. Partiendo del proceso de duda e investigación, en los términos de Peirce, esta lógica convergió con la concepción de James de una subjetividad socialmente localizada y limitada por las condiciones materiales, la fisiología, los hábitos y los puntos de vista de los demás, y luego, con Dewey, con la ampliación de la lógica experimental, que se convertiría en la lógica del naturalismo cultural. En cada uno de estos casos, el desarrollo filosófico formal era el fruto de una actitud heredada, en parte, del pensamiento de los nativos norteamericanos, surgido a lo largo de la frontera con la América europea. Esta actitud indígena esperaba encontrar sentido en las interacciones llevadas a cabo en un contexto pluralista, enmarcado en el ámbito de comunidades, y teniendo como objetivo el crecimiento.

---

[13] «Crecimiento», por tanto, significa para los pragmatistas algo radicalmente diferente de lo que se entiende por tal en la economía.

[14] Pratt propone revisar las concepciones y prácticas de la ciencia experimental en Cadwallader Colden y Benjamin Franklin, que anticipan algunas de las preocupaciones de los pragmatistas, como la idea de que el conocimiento de las cosas y sus diferencias «consiste en sus diferentes acciones, o manera de actuar» (véase Colden *apud* Pratt, 2002, p. 196). La utilidad de la ciencia experimental no reside en el conocimiento de sus causas y aplicaciones, sino en las acciones o conductas de las cosas –es decir, cómo interactúan– y en lo que se puede hacer con este conocimiento, ya sea producir más conocimiento o aplicarlo. Contrariamente a una interpretación común de la concepción pragmatista, un conocimiento no se evalúa por su utilidad o aplicación, sino por lo que se podrá hacer con él en el futuro.

[15] Pratt contrapone la «actitud colonial» a la «actitud indígena», una actitud íntimamente conectada a la tierra y abierta a las diferencias culturales y religiosas. Este autor sostiene que las ideas filosóficas y las actitudes que prevalecían entre los nativos americanos constituyen un elemento muy importante en el desarrollo del pragmatismo. *[N. del T.]*

Esta perspectiva puede ayudar a entender cómo y por qué el pragmatismo aparece como una de las formas más radicales de crítica del pensamiento abismal –en particular, del proyecto de la epistemología moderna– y, al mismo tiempo, como un recurso para rescatar la epistemología, reconstruirla radicalmente como epistemología del Sur y como parte del surgimiento de un pensamiento postabismal[16].

El rescate de la epistemología

En un artículo que culmina con una extensa reflexión crítica sobre la diversidad de formas de conocer que coexisten y/o se confrontan en el mundo, Boaventura de Sousa Santos fundamenta el ambicioso proyecto de una epistemología alternativa, una epistemología del Sur, en una caracterización más amplia del pensamiento occidental moderno o del Norte como un «pensamiento abismal»[17]. Para quienes han seguido de cerca los debates epistemológicos tratados en la primera parte del capítulo, esta propuesta puede provocar cierta perplejidad. Si la epistemología es un proyecto filosófico inseparable de la ciencia moderna que siempre tuvo en el centro la justificación y legitimación de su autoridad epistémica, ¿es posible concebir una epistemología que no se organice en torno a la ciencia como patrón de todo el conocimiento?

Aunque no es posible reconstruir en este capítulo la genealogía de la propuesta de Santos, es importante comenzar –dejando este propósito para otra ocasión– por una breve y necesariamente simplificada caracterización que explique la transición de la crítica de la epistemología –una preocupación que ha recorrido la obra de Santos a lo largo de los últimos treinta años– al desafío de una epistemología del Sur, que en trabajos más recientes se articula en torno a la oposición entre el pensamiento abismal y el pensamiento postabismal. En esta perspectiva, la ciencia y la epistemología no desaparecen en el marco del pensamiento postabismal propuesto por el sociólogo, sino que se configuran de otro modo, en los términos de lo que Santos llama «ecología de saberes».

---

[16] A lo largo del siglo XX, el pragmatismo clásico originó diferentes corrientes, en ocasiones con orientaciones muy distintas. El neopragmatismo de Richard Rorty ha sido, probablemente, la más visible. Sin embargo, la vitalidad del pragmatismo y, en particular, su capacidad de transformación a través del diálogo y la articulación con otras corrientes filosóficas y científicas, así como con diferentes movimientos sociales, pueden apreciarse mejor a través de las contribuciones incluidas en trabajos colectivos. Véanse Hollinger y Depew, 1995; Hickman, 1998; Dickstein, 1998; Haskins y Seiple, 1999; Seigfried, 2002; Shusterman, 2004; Karsenti y Quéré, 2004; Debaise, 2007. Véase también el importante ensayo de West, 1989, y su propuesta de un «pragmatismo profético».

[17] Este tema es abordado con mayor detalle por Boaventura de Sousa Santos en el primer capítulo del presente volumen.

Las contribuciones de Santos (1987, 1989, 2000, 2003a, 2007a, 2007b; Nunes, 2003, 2007) al debate epistemológico del Norte se caracterizan por identificar un conjunto de procesos y manifestaciones de crisis interpretados en el marco de una crisis más general del proyecto de la modernidad occidental. El adjetivo «posmoderno» se utilizó en distintos momentos de forma telegráfica para caracterizar un proceso de transformación que cuestionaba el proyecto de la ciencia moderna y su viabilidad. En estas contribuciones, la reflexión se centraba en las dinámicas internas de las ciencias y en lo que el sociólogo describía como manifestaciones de su pluralismo interno. La crisis de las epistemologías convencionales se abordó desde una reflexión epistemológica que seguía teniendo como centro principal las ciencias, pero con una diferencia: procuraba explorar las formas de relación entre las ciencias y otros saberes y experiencias.

La transición de esta reflexión a otro marco fue posible gracias al compromiso con las experiencias del Sur. Estas experiencias planteaban preguntas significativas sobre la relevancia de los saberes del Norte para comprender un mundo que no se reduce al occidental y cuya comprensión, como ha afirmado Santos, es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Santos ha descrito esta transición de diversas maneras, aunque está particularmente bien resumida en el título de uno de sus trabajos: «De lo posmoderno a lo poscolonial y más allá de ambos» (Santos, 2006, pp. 25-47). Más recientemente, es a través de la oposición entre el pensamiento abismal, asociado a la modernidad occidental, y el pensamiento postabismal, vinculado a la ecología de saberes, como la dimensión epistemológica del trabajo de construcción de un «pensamiento alternativo de las alternativas» conduce a la formulación del primer esbozo de lo que puede considerarse un programa sistemático de investigación sobre los problemas epistemológicos planteados por el periodo de transición en que vivimos (Santos, 2007b). Una parte fundamental de este programa es precisamente el cuestionamiento y la redefinición de los criterios y procedimientos que permiten establecer lo que cuenta como conocimiento o saber. A este respecto, Santos formula tres conjuntos de preguntas que vale la pena recordar:

> 1. ¿Desde qué perspectiva pueden ser identificados los diferentes saberes? ¿Cómo puede el conocimiento científico ser diferenciado del conocimiento no científico? ¿Cómo podemos distinguir entre los varios conocimientos no científicos? ¿Cómo distinguir el conocimiento no occidental del conocimiento occidental? Si existen varios saberes occidentales y varios saberes no occidentales, ¿cómo distinguimos entre ellos? ¿Cuál es la configuración de los conocimientos híbridos que mezclan componentes occidentales y no occidentales?
>
> 2. […] ¿Qué tipos de relaciones son posibles entre los distintos saberes? ¿Cómo distinguir inconmensurabilidad, incompatibilidad, contradicción y complementarie-

dad? ¿De dónde viene la voluntad para traducir? ¿Quiénes son los traductores? ¿Cómo elegir los compañeros y los asuntos para la traducción? ¿Cómo formar decisiones compartidas y distinguirlas de aquellas impuestas? ¿Cómo asegurarse que la traducción intercultural no se convierte en una versión nueva de pensamiento abismal, una versión suave de imperialismo y colonialismo?

3. […] ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva en prácticas de conocimiento? En la búsqueda de alternativas a la dominación y opresión, ¿cómo podemos distinguir entre alternativas al sistema de opresión y dominación y alternativas dentro del sistema? O, más específicamente, ¿cómo distinguimos entre alternativas al capitalismo y alternativas dentro del capitalismo? (Santos, 2007b, p. 33).

El camino apuntado por estos interrogantes parte de dos postulados que a primera vista, y según los criterios defendidos por las corrientes dominantes de la epistemología moderna, serían incompatibles. El primero es el reconocimiento de la dignidad y validez de todos los saberes. El segundo es el rechazo del relativismo, es decir, la idea de que todos los saberes son equivalentes. La posición de Boaventura de Sousa Santos considera que la aceptación del primer postulado implica, de hecho, la aceptación del segundo. Reconocer la dignidad y validez de todos los saberes implica que ninguno podrá ser descalificado sin poner a prueba su pertinencia y validez en condiciones situadas. Por el contrario, no debe concederse a ninguna forma de saber o conocimiento el privilegio de ser considerada más adecuada o válida que otras sin someterla a esas condiciones y ser evaluada por sus consecuencias o efectos. De este modo, ningún saber podrá ser elevado a la categoría de norma para evaluar la validez de otros saberes sin tener en cuenta las condiciones situadas de su producción y movilización, así como sus consecuencias. Las operaciones de validación de los saberes derivan, por tanto, de la consideración situada en la relación entre ellos, configurando una ecología de saberes. Dado que la «ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracto, sino como prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo real», Santos caracteriza su posición como un «pragmatismo epistemológico», «justificado [ante todo] porque las experiencias vitales de los oprimidos son primariamente hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias», ya que, «en el mundo en que viven, las consecuencias son primero, las causas después» (Santos, 2007b, p. 28)[18].

[18] En el mismo trabajo, Santos sugiere que, en vista del periodo de transición paradigmática en que nos encontramos, es necesaria una «epistemología negativa o residual» o una «epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general»; véase Santos, 2007b, p. 24. La epistemología del Sur, como pragmatismo epistemológico, será, por tanto, la forma que adopte esta epistemología de transición.

El proyecto de una epistemología del Sur es inseparable de un contexto histórico en el que emergen con particular visibilidad y vigor nuevos actores en el Sur global, sujetos colectivos portadores de otras formas de saber y conocimiento que fueron ignorados, silenciados, marginados, descalificados o simplemente eliminados por el canon epistemológico occidental, víctimas de epistemicidios muchas veces perpetrados en nombre de la razón, las luces y el progreso. En esta perspectiva, lo que se considera conocimiento es mucho más de lo que la epistemología convencional –y su crítica, incluso la «naturalista»– admite. El reconocimiento de la diversidad de formas de conocer –una diversidad cuyos límites son imposibles de establecer antes de interactuar activamente con ellas– obliga a redefinir las condiciones de emergencia, desarrollo y validez de cada una de estas formas, incluyendo la ciencia moderna, que se convierte en objeto de una evaluación situada que exige la «simetrización» radical de todos los saberes. Los criterios que permiten establecer la validez de los diferentes saberes dejan de referirse a un único patrón –el conocimiento científico– y se vuelven inseparables de la evaluación de sus consecuencias en su relación con las situaciones en las que son producidos, apropiados o movilizados. La diferencia entre esta posición y las epistemologías «naturalistas» radica en la ampliación y transformación de una idea central: si sólo podemos comprender y evaluar los saberes cuando los enfocamos como prácticas, resulta difícil comprender y justificar la exclusión de ciertas prácticas que recurren a explicaciones o interpretaciones basadas en entidades o procesos que una forma particular de saber –la ciencia moderna– rechaza o juzga inexistentes. Es el caso, por ejemplo, de la referencia a entidades o fuerzas sobrenaturales que no pueden describirse o explicarse en el marco de la cosmología racionalista de la ciencia moderna, pero que resultan indispensables para las explicaciones del mundo, las cosas y los seres que se desarrollaron en el contexto de otras cosmologías y formas de interacción activa con el mundo. Si la demostración de la verdad de un enunciado o de la eficacia de una acción está en sus consecuencias, no tiene sentido postular la exclusión *ex ante* de ciertas formas de descripción o explicación como falsas o irracionales.

El surgimiento del proyecto de una epistemología del Sur debe entenderse como parte de una historia y trayectoria que parte de una actitud crítica respecto a las epistemologías dominantes asociadas a las ciencias modernas, con sus tensiones, dinámicas de debate y propuestas de innovación, convergiendo con lo que Santos llama la crítica interna de la ciencia. En un segundo momento, la crítica de las ciencias alcanzó otro nivel, el de la crítica a partir de saberes, conocimientos y prácticas que la epistemología dominante caracteriza como no científicos o a los que, en pocas palabras, niega cualquier valor cognitivo. En este segundo momento, lo que se cuestiona es la concepción de la epistemología como discurso normativo sobre las ciencias, como lugar de elaboración de una soberanía epistémica que permite distribuir

la calidad de lo que es y no es conocimiento. La consecuencia de este paso es aparentemente paradójica. Si la epistemología es un proyecto hegemónico, de imposición de una soberanía epistémica inseparable de la ciencia moderna, ¿cómo debe entenderse un proyecto alternativo que recupera la propia idea de epistemología para caracterizar de manera positiva la diversidad de formas de conocimiento existentes en el mundo y las condiciones de su validez? En un texto reciente, Santos apunta dos claves que permiten responder a esta paradoja aparente. La primera es la caracterización de la epistemología del Sur como una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general. Esta concepción es inconmensurable con la de una epistemología que defiende la soberanía epistémica, atribuyendo a una forma de conocimiento el poder de definir la existencia y validez de los otros modos de conocimiento. La segunda es la formulación de un programa de investigación que implica revisar la epistemología dominante a la luz de nuevas perspectivas enraizadas en las experiencias históricas y emergentes del Sur. Siguiendo el camino abierto por Boaventura de Sousa Santos en trabajos anteriores, estas claves pueden constituir puntos de partida para una interacción activa y crítica con las versiones de la epistemología del Norte que más han promovido la crítica de la epistemología dominante y están en mejores condiciones para protagonizar un diálogo cuyo horizonte es la descolonización de la reflexión epistemológica. Sin embargo, las condiciones de viabilidad de este diálogo aún están lejos de ser reales. Lo que separa la crítica epistemológica producida en el Norte de la epistemología del Sur radica en una oposición más general entre un *pensamiento abismal,* asociado al proyecto de la modernidad occidental, y una variedad de formas de pensamiento que apuntan al surgimiento de un *pensamiento postabismal*.

En lo que a la epistemología se refiere, el pensamiento abismal se basa en lo que Santos llama la «línea epistemológica abismal». Esta línea presenta un aspecto interno y otro externo. El primero sitúa en el terreno acientífico todos los saberes y enunciados que aspiran a ser enunciados de conocimiento y que no son reconocidos como tales por las formas vigentes de soberanía epistémica, considerándolos portadores de error e ignorancia, meras creencias o formas de superstición. El segundo aspecto amplía esta descalificación de dos maneras: apropiándose de algunos de estos saberes, aunque su respectiva validación quede supeditada al tribunal de la soberanía epistémica o a las soberanías particulares de los diferentes campos del saber certificado –véase, por ejemplo, la transformación de los conocimientos locales sobre biodiversidad en «etnociencias»–, o eliminando estos saberes y sus agentes a través de diferentes formas de epistemicidio –desde la evangelización y la escolarización hasta el genocidio o la devastación ambiental–. La transformación del saber y el conocimiento en algo susceptible de convertirse en un objeto de apropiación privada, separado de quienes lo producen, transportado, comprado y vendido, sujeto a formas de derecho

de propiedad ajenas al contexto en el que ese saber o conocimiento fue producido y apropiado colectivamente, corresponde, en realidad, a una operación de eliminación oscurantista de saberes y experiencias en nombre de la racionalización y subordinación a los cánones epistemológicos asociados a la ciencia moderna. El resultado pasa, por tanto, por dos caminos: el de la destrucción física, material, cultural y humana, y el de la incorporación, apropiación o asimilación (Santos, 2007b, p. 9).

Ante este panorama, ¿hasta qué punto y cómo será posible alimentar la esperanza de un diálogo constructivo entre las formas de crítica epistemológica «inmanente» que han marcado el debate en el Norte y la epistemología del Sur en construcción?

Aunque las críticas «naturalistas» y feministas y los enfoques más recientes de los estudios sociales de la ciencia han tratado de elucidar la relación constitutiva entre la dimensión epistemológica, ontológica y ético-normativa de los saberes científico-técnicos modernos, su posición respecto a los «otros» saberes, los no científicos, y sus condiciones de validez, no está clara. Es cierto que la crítica feminista ha introducido la cuestión de las epistemologías «posicionadas» o «situadas» en atención a las diferentes configuraciones de saberes movilizados por actores específicos, incorporando historias o experiencias colectivas en circunstancias o situaciones particulares. Sin embargo, como sugieren los trabajos de Harding, parece que la validación de estos otros saberes pasa por su inclusión en un amplio repertorio de «ciencias» o saberes científicos, como si ese reconocimiento tuviera que darse necesariamente bajo los términos impuestos por las formas hegemónicas de conocimiento para que el diálogo de saberes sea, si no posible, al menos productivo. Frente a estas posiciones, sería legítimo preguntarse si no podría decirse lo mismo del recurso a la «epistemología» para hablar de las condiciones de producción, apropiación y validación de las distintas formas de saber. El problema surge cuando usamos expresiones como «ciencia» o «epistemología» –o, entre otras, «filosofía», «literatura», «economía», «política» o «religión»– en el modo de pensamiento «categorial» característico del pensamiento abismal[19]. Al pasar del pensamiento abismal a una constelación de pensamiento postabismal, los términos son reapropiados en el marco de diferentes configuraciones de sentido y contextos de prácticas. Dada la imposibilidad, al menos en la actual fase de transición, de eliminar pura y simplemente los viejos términos y sustituirlos por otros radicalmente nuevos, toda la innovación conceptual o categorial tendrá que pasar de manera ineludible por este proceso de reapropiación y transformación. Por esta razón se vuelve aún más importante examinar de cerca las transformaciones que los términos experimentan en este proceso, así como el significado que adquieren en sus nuevas condiciones de uso. Una de las implicaciones de esta reapropiación del concepto de «epistemología» es su vinculación, anclaje o enraizamiento en experiencias históricas que

[19] Tomo prestada la expresión «pensamiento categorial» de Hugo Zemelman.

sitúan a sus protagonistas y permiten vincular el proyecto a una «constelación de la emancipación» más amplia. La epistemología del Sur se presenta como una reformulación radical de la relación entre lo epistemológico, lo ontológico y lo ético-político, realizada no desde una reflexión centrada en la ciencia, sino en prácticas, experiencias y saberes que definen los límites y condiciones bajo las cuales una determinada forma de conocimiento puede ser «traducida» o apropiada en nuevas circunstancias, sin la pretensión de erigirse en saber universal. Si todos los saberes son reconocidos, la validez de cada uno depende de su vinculación a las condiciones situadas y pragmáticas de su producción y apropiación. Las jerarquías de saberes no pueden definirse a partir de la soberanía epistémica de una forma de saber o una instancia «externa» a los saberes, sino de manera pragmática, es decir, inseparable de las prácticas situadas de producción de conocimiento de los saberes. Es este tipo de relación la que define lo que Santos llama «ecología de saberes»:

> La ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracto, sino como prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo real, dejando de concebir la ciencia como la referencia o el punto de encuentro obligado para el reconocimiento de todos los saberes y conocimientos. De este modo, la concepción de la epistemología es transformada radicalmente. Un pragmatismo epistemológico está sobre todo justificado porque las experiencias vitales de los oprimidos son primariamente hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias. En el mundo en que viven, las consecuencias son primero, las causas después (Santos, 2007b, p. 28).

Si lo que caracteriza la epistemología del Sur es un pragmatismo epistemológico que privilegia las consecuencias antes que las causas, ¿no podríamos encontrar aquí un punto de convergencia con las preocupaciones epistemo-onto-éticas de las críticas «naturalistas» y feministas a la epistemología? La influencia –no siempre reconocida, aunque no por ello menos presente– del pragmatismo filosófico en estas críticas por lo menos permite establecer un posible punto de partida de un ejercicio de traducción que podría ayudar a identificar las preocupaciones comunes y las divergencias de los dos campos en diálogo.

Conclusión

Para concluir, volvamos a la propuesta antes mencionada mediante la cual Boaventura de Sousa Santos (2007b, p. 33) trata de desarrollar la «construcción epistemológica de una ecología de saberes». Santos identifica «tres grupos principales de

preguntas relacionadas con la identificación de saberes, con los procedimientos para relacionar unos y otros, y con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real posibilitadas por ellos» *(ibid.).* Con relación al primer grupo, afirma que las cuestiones formuladas «han sido ignoradas por las epistemologías modernas del Norte global» (*ibid.*). De hecho, la afirmación también resulta verdadera aplicada a los otros dos grupos. Como proyecto filosófico, la epistemología del Norte siempre tuvo como propósito la identificación de una forma particular de conocimiento, el conocimiento científico, y la de los criterios que permiten demarcar entre la ciencia y otras formas de conocimiento. En efecto, conferir la condición de «conocimiento» a una forma de interacción o relación con el mundo es el objetivo último de la epistemología. Por ello, las preguntas formuladas por Santos son relevantes para la epistemología en la medida en que permiten realizar el trabajo de demarcación que atribuye a la ciencia el privilegio epistemológico que la define como la forma de producir conocimiento verdadero sobre el mundo –y de ahí el interés por otros modos de conocer sólo como lo «otro» de la ciencia, incapaces de distinguir entre verdad y error–. Un programa como éste es incapaz de reconocer otros modos de conocer, a menos que sea para someterlos a una forma de soberanía epistémica que toma la ciencia como modelo de todos los métodos verdaderos de conocimiento.

Esta observación sugiere la necesidad de un nuevo uso de la palabra «epistemología», que vendría a designar, no ya un programa filosófico alternativo, sino lo que Santos llama un programa alternativo de las alternativas, oponiendo a todas las formas de soberanía epistémica la noción de «ecología de saberes». He aquí el problema de tener que usar de modo subversivo las herramientas teóricas y conceptuales del pensamiento del Norte o, en palabras de Santos (2007b, p. 33), «¿cómo luchar contra las líneas abismales usando instrumentos conceptuales y políticos que no las reproduzcan?». La respuesta tiene que ser pragmática: cuando usamos la expresión «epistemología del Sur», lo hacemos dentro de un marco diferente del marco familiar en el que solemos entender la epistemología, pero que resulta adecuado para formular nuevas preguntas que no pueden plantearse desde las coordenadas de lo que Santos llama pensamiento abismal.

La vinculación explícita de la propuesta de una epistemología del Sur y su corolario –la concepción del universo de los saberes como una ecología–, con una concepción *pragmática* de los saberes, de sus formas de producción, validación, circulación, apropiación, intercambio y evaluación, permite señalar la importancia de un pensamiento alternativo de las alternativas epistemológicas y, al mismo tiempo, encontrar las convergencias que hagan viable y productivo el diálogo con las formas más recientes e innovadoras de crítica epistemológica surgidas en conexión con los estudios sociales de la ciencia, los estudios feministas y poscoloniales, y la filosofía «naturalista» de las ciencias.

A pesar del «parecido de familia» que guarda con la corriente filosófica del mismo nombre, el pragmatismo por el que aboga Santos es una reconstrucción radical que surge del encuentro entre las experiencias de poblaciones, grupos y colectivos subalternos, especialmente del Sur global, y el intento de poner las propuestas de filósofos pragmatistas como William James y John Dewey «al servicio» de la crítica de las epistemologías convencionales. Es con la referencia explícita al mundo y las experiencias de los oprimidos como lugar de partida y llegada de otra concepción de lo que se considera conocimiento o saber, como la epistemología del Sur confronta el pragmatismo con sus límites. Estos límites son los límites de la crítica de la epistemología en el marco del pensamiento abismal.

Referencias bibliográficas

BARAD, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning,* Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

BERNSTEIN, R. J. (1991), *The New Constellation,* Cambridge, Polity Press.

CALLEBAUT, W. (1993), *Taking the Naturalistic Turn: How Real Philosophy of Science is Done,* Chicago, University of Chicago Press.

CLOUGH, S. (2003), *Beyond Epistemology: a Pragmatist Approach to Feminist Science Studies,* Lanham, Rowman and Littlefield.

COLLINS, H. M. y EVANS, R. (2002), «The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience», *Social Studies of Science* 32, 2, pp. 235-296.

DEAR, P. (2001), «Science Studies as Epistemography», en J. A. Labinger y H. Collins, (orgs.), *The One Culture? A Conversation about Science,* Chicago, University of Chicago Press, pp. 128-141.

DEBAISE, D. (org.) (2007), *Vie et Expérimentation. Peirce, James, Dewey,* París, Vrin.

DEWEY, J. (1977 [1908]), «Does Reality Possess Practical Character?», *The middle works,* vol. 4, pp. 125-142.

— (1991a [1938]), *Logic: the Theory of Inquiry, the Later Works*, Carbondale, Southern Illinois University Press, vol. 12.

— (1991b [1941]), «Propositions, Warranted Assertibility, and Truth», *The Later Works*, vol. 14, pp. 168-188.

DICKSTEIN, M. (org.) (1998), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law and Culture,* Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

DUSSEL, E. (1998), *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión,* Madrid, Trotta.

FLECK, L. (1980 [1935]), *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache,* Frankfurt am Main, Suhrkamp.

GIERYN, T. F. (1999), *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line,* Chicago, University of Chicago Press.
HARAWAY, D. J. (1991), *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature,* Londres, Free Association Books.
(1997), *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience,* Nueva York, Routledge.
— (org.) (2004), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies,* Nueva York, Routledge.
— (1998), *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies,* Bloomington, Indiana University Press.
HASKINS, C. y SEIPLE, D. I. (1999), *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyand Pragmatism,* Albany, State University of New York Press.
HICKMAN, L. A. (1998), *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation,* Bloomington, Indiana University Press.
— (2001), *Philosophical Tools for Technological Culture: Putting Pragmatism to Work,* Bloomington, Indiana University Press.
HOLLINGER, R. y DEPEW, D. (1995), *Pragmatism: from Progressivism to Postmodernism,* Westport, Praeger.
KARSENTI, B. y QUÉRÉ, L. (orgs.) (2004), *La croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatism,* París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
KELLER, E. F. y LONGINO, H. (orgs.) (1996), *Feminism and Science,* Oxford, Oxford University Press.
LATOUR, B. (1991*), Nous n'avons jamais été modernes,* París, La Découverte.
— (1996), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux fétiches,* París, Les Empêcheurs de Penser en Rond.
LONGINO, H. (1990), *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry,* Princeton, Princeton University Press.
— (2002), *The Fate of Knowledge,* Princeton, Princeton University Press.
LYNCH, M. (1993), *Scientific Practice and Ordinary Action, Ethnomethodology and Social Studies of Science,* Cambridge, Cambridge University Press.
— y COLE, S. (2005), «Science and Technology Studies on Trial: Dilemmas of Expertise», *Social Studies of Science* 35, 2, pp. 269-311.
MOL, A. (2002), *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice,* Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.
NUNES, J. A. (2003), «Um *Discurso sobre as Ciências* 16 anos depois», en B. S. Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: «Um discurso sobre as ciências» revisitado,* Porto, Afrontamento, pp. 57-80.
— (2007), «Pathways to Cosmopolitan Knowledges: In the Aftermath of the Discourse of Sciences», en B. S. Santos (org.), *Cognitive Justice in a Global World. A Prudent Knowledge for a Decent Life,* Lanham, Lexington Books, pp. 49-70.

PEIRCE, Ch. S. (1992), *The Essential Peirce,* Bloomington, Indiana University Press.
PRATT, S. l. (2002), *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy,* Bloomington, Indiana University Press.
ROUSE, J. (1996), «Beyond Epistemic Sovereignty», en P. Galison y D. J. Stump (orgs.), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power,* Stanford, Stanford University Press, pp. 398-416.
— (2002), *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism,* Chicago, University of Chicago Press.
— (2004), «Barad's Feminist Naturalism», *Hypathia* 19, 1, pp. 142-161.
SANTOS, B. S. (1987), *Um discurso sobre as ciências*, Porto, Afrontamento.
— (1989), *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Porto, Afrontamento.
— (2000), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência,* São Paulo, Cortez Editora.
— (org.) (2002a), *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
— (org.) (2002b), *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
— (org.) (2003a)*, Conhecimento prudente para uma vida decente: «Um discurso sobre as ciências» revisitado*, São Paulo, Cortez Editora.
— (org.) (2003b), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
— (org.) (2005a), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
— (org.) (2005b), *Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário,* Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
— (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política,* São Paulo, Cortez Editora.
— (2007a), «Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes», *Revista Crítica de Ciências Sociais* 78, pp. 3-46.
— (org.) (2007b), *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledges for a Decent Life,* Lanham, Lexington Books.
SCHIEBINGER, L. (1999), *Has Feminism Changed Science?,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.
SEIGFRIED, C. H. (org.) (2002), *Feminist Interpretations of John Dewey,* University Park, The Pennsylvania State University Press.
SHUSTERMAN, R. (org.) (2004), *The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy,* Malden, Blackwell.
STENGERS, I. (1996), *Cosmopolitiques. Tome 1. La guerre des sciences*, París, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.

Taylor, P. J. (2011), «Agency, Structuredness, and the Production of Knowledge within Intersecting Processes», en M. Goldman, P. Nadasdy y M. Turner (eds.), *Knowing Nature, Transforming Ecologies: Science, Power, and Practice,* Chicago, University of Chicago Press.

West, C. (1989), *The American Evasion of Philosophy: a Genealogy of Pragmatism,* Madison, University of Wisconsin Press.

VIII

El debate sobre el «cierre del *iytihad*» y su crítica

Liazzat J. K. Bonate

Los conceptos de «derecho islámico» o «ley islámica» no se conocieron en el mundo islámico hasta el siglo XIX, cuando los académicos europeos adaptaron estas nociones occidentales a la teoría jurídico-legal del islam (Khalafallah, 2001, p. 144). De hecho, a lo largo de la historia, la concepción y la práctica jurídicas han adoptado distintas formas en los diferentes contextos geográficos y culturales musulmanes. Sin embargo, el término *fiqh* se emplea generalmente para hacer referencia al *corpus* literario que se ocupa de la metodología y el proceso legislativo, aunque a menudo los académicos occidentales también lo identifican con la jurisprudencia o ciencia de la ley islámica. El término *sharia,* por otra parte, indica, en sentido amplio, el principio de legalidad, en referencia al código religioso que disciplina la vida de los ciudadanos.

En este capítulo se pretende discutir una de las teorías de la jurisprudencia islámica clásica, el llamado «cierre de la puerta del *iytihad*»[1] *(insidad bab al-iytihad)* o teoría de la abdicación del uso de la razón humana para extrapolar los mandatos judiciales de las fuentes islámicas. Han sido sobre todo los académicos orientalistas quienes han observado que, en el siglo X, los especialistas islámicos en leyes llegaron a un consenso *(ijma)* que impedía el ejercicio del *iytihad*. Joseph Schacht (1964, pp. 70-71) y Noel J. Coulson (1964, pp. 80-81), por ejemplo, que comparten esta posición con otros de sus contemporáneos, sostienen que, a partir de dicho siglo, el derecho del *iytihad* fue sustituido por el deber del *taqlid* o imitación de las costumbres y tradiciones, lo que al parecer no sólo condujo al estancamiento y la falta de creati-

[1] El *iytihad* es el esfuerzo personal de interpretación de las fuentes legales por parte de los juristas musulmanes para dar respuestas a casos específicos que no dan el Corán ni la *Sunna*. *[N. del T.]*

vidad en el pensamiento jurídico-legal, sino también al declive gradual de la civilización islámica.

Por el contrario, más recientemente, otros investigadores han observado que los musulmanes nunca dejaron de practicar el *iytihad* ni la creatividad jurídico-legal. El presente capítulo refleja las posiciones de estos investigadores contemporáneos.

La formación de la jurisprudencia suní

El profeta Mahoma fue el fundador de una sociedad basada en los ideales del islam. Durante toda su vida hizo de intermediario entre los humanos y la voluntad divina. Después de su muerte, en el 632 d.C., y en ausencia de un mediador vivo, los musulmanes se enfrentaron al dilema de resolver los problemas de la vida cotidiana de acuerdo con los preceptos de la *sharia*. A pesar de que el Corán, el libro de la revelación divina, contiene alrededor de quinientos versículos sobre cuestiones relativas al derecho y la legislación, básicamente es un libro de prescripciones morales y religiosas. Como tal, no podía responder a todos los problemas planteados por la expansión y la complejidad creciente de la sociedad islámica (Hallaq, 1997, p. 3). A partir de la dinastía del califato omeya (661-750 d.C.), los estudiosos de la religión, o ulemas[2], se centraron en la recopilación de hadices[3] relacionados con los dichos y hechos del profeta Mahoma *(Sunna)* (Hallaq, 1997, pp. 9-12). Con el ascenso al poder de la dinastía abasí, en el 750 d.C., algunos ulemas se convirtieron en asesores del gobierno. En esta época, el califa Harún al-Rashid (786-809 d.C.) estableció un poder judicial centralizado, nombrando a Abu Yusuf –fallecido en el 798– principal juez del Estado *(qadi al-qudat).* El *qadi al-qudat*, en calidad de *hakm* –administrador soberano–, ejercía la autoridad judicial *(wilayat al-qada)* (Kamali, 1993, p. 55).

En este periodo, los ulemas comenzaron a construir el cuerpo de la doctrina jurídico-legal, trabajando en la sistematización de las metodologías de aplicación al Corán y los hadices. Como señala Coulson (1964, p. 82), la jurisprudencia islámica clásica no se desarrolló con la práctica en los tribunales, sino a partir de las discusiones teóricas de los intelectuales. Los ulemas fundaron escuelas jurídicas[4], entre las

---

[2] La persona versada en el *'ilm,* el conocimiento racional de las Sagradas Escrituras, se conoce como *'alim,* la palabra árabe singular de ulema, que significa «persona de conocimientos» o «persona que sabe».

[3] Los proverbios, dichos y comentarios de Mahoma reciben el nombre de hadiz. Constituyen una parte fundamental de la *Sunna,* la tradición transmitida sobre la manera de actuar del profeta. *[N. del T.]*

[4] *Madhab*, usado en su forma en sigular, y *madhahib* en plural.

que destacan la de Kufa, en Iraq, y Medina, en Arabia Saudí. Ambas tuvieron un notable impacto en el desarrollo de la jurisprudencia islámica suní (Coulson, 1964, pp. 37-52). Aunque las dos fueron enriquecidas con las aportaciones intelectuales de varios juristas, la fundación de la escuela de Kufa se atribuye a Abu Hanifa –fallecido en el 767 d.C.– y la de Medina a Malik ibn Anas –fallecido en el 796 d.C.–. No obstante, el gran arquitecto de la jurisprudencia islámica *(usul al-fiqh)* fue Mohamed Ibn Idris al-Shafi'i (767-820 d.C.), residente en El Cairo, quien introdujo una cierta uniformidad teórica y metodológica (Schacht, 1964, p. 48; Coulson, 1964, pp. 53-61; Makdisi, 1991, pp. 5-47; Hallaq, 1997, pp. 18-21). Después de al-Shafi'i, todos los actos legales se evaluaron sobre la base de cinco categorías que constituyen la base de la *sharia,* tal como se la conoce en su forma actual. En primer lugar, los actos compulsivos u obligatorios *(fard wajib),* impuestos inequívocamente por Dios a los individuos *(fard 'ayn)* y la comunidad en su conjunto *(fard kifaya).* En segundo lugar, los actos aconsejables *(mustahabb),* que conllevan una recompensa, aunque su omisión no se castiga. En tercer lugar, los actos permisibles *(mubah),* cuya omisión o realización resulta indiferente, es decir, un musulmán puede elegir libremente entre ambas posibilidades. En cuarto lugar, los actos desaconsejables *(makruh),* que se premian cuando se omiten y se castigan cuando se cometen. Por último, los actos prohibidos *(haram),* cuya realización se castiga siempre (Lambton, 1981, p. 2; Hallaq, 1997, pp. 40-41).

Al-Shafi'i también regularizó las principales fuentes o «raíces» *(usul)* de la legislación al dictaminar que las leyes sólo pueden derivarse de los textos sagrados del Corán y la *Sunna* del profeta Mahoma, que se complementan mutuamente en el contenido y la hermenéutica. La *Sunna,* que en árabe significa la tradición recibida y los precedentes establecidos, tenía hasta entonces muchas conexiones con la Arabia preislámica, pero al-Shafi'i siempre la vinculó al islam, limitándola a las tradiciones del profeta Mahoma recogidas en los hadices. La extrapolación de los mandatos jurídicos de las Sagradas Escrituras sólo puede realizarla un *muytahid,* un jurista cuya cualificación incluía un conocimiento profundo de la lengua árabe, de los contenidos jurídicos del libro sagrado y de la teoría de la *naskh* –abrogación–. El jurista debe recurrir a la *Sunna* para interpretar los versículos coránicos que presentan un significado y un lenguaje ambiguos. Si no hay una *Sunna* apropiada, debe saber si hubo algún consenso *(ijma)* sobre el caso en cuestión. El *ijma* es, en general, de toda la comunidad islámica *(umma)* y, en particular, de la comunidad de juristas de la misma generación autorizados para ejercer el *iytihad* –los *muytahid*– (Coulson, 1964, p. 60; Hallaq, 1997, pp. 75-81). Si antes ya hubo un *ijma*, el jurista debe cumplir y respetar su deliberación. En caso contrario, debe utilizar el método de la deducción analógica *(qyias)* o recurrir al razonamiento y la interpretación creativa *(iytihad)* de los textos sagrados para llegar a una decisión jurídica.

Con relación a las decisiones jurídicas, al-Shafi'i sostenía que tenían carácter obligatorio cuando se basaban en textos claros y sin ambigüedades, y, en caso de basarse en los hadices, cuando eran ampliamente transmitidos y aceptados (Coulson, 1964, pp. 55-58; Hallaq, 1997, pp. 22-30). Cuando los textos eran ambiguos y el jurista se veía obligado a tomar una decisión a través del *qyias* o el *iytihad,* el dictamen no tenía carácter obligatorio, pudiendo ser objeto de desacuerdo y apelación.

El *qyias* no fue aceptado de manera unánime por todo el estrato de los ulemas. Algunos, como Ahmad ibn Hanbal –fallecido en el 855 d.C.–, insistieron en la primacía del Corán y los hadices como únicas fuentes de la ley (Coulson, 1964, p. 71; Hallaq, 1997, pp. 32-33). En comparación con ibn Hanbal y al-Shafi'i, Abu Hanifa e Ibn Malik daban mayor importancia a las fuentes complementarias de la ley. Ibn Malik, por ejemplo, reconocía el *istislah,* una decisión legal justificada por el interés público (*al-masalih al-mursala*) (Hallaq, 1997, p. 112). Al mismo tiempo, los seguidores de Abu Hanifa podían recurrir en sus decisiones al *istihsan* o principio de preferencia jurídica (Coulson, 1964, p. 91).

Hay varias discrepancias entre las cuatro escuelas de jurisprudencia que emergieron en los diferentes contextos sociogeográficos, denominadas según el nombre de sus respectivos fundadores, a saber: la de Abu Hanifa –escuela hanafí–, la de Anas Ibn Malik –escuela malikí–, la de al-Shafi'i –escuela shafií– y la de Ibn Hanbal –escuela hanbalí–. A pesar de las diferencias, su coexistencia tolerante y reconocimiento mutuo quedaron sellados por un *ijma* basado en el principio del *ikhtilaf* –la aceptación de la diversidad–, que las legitimó como escuelas ortodoxas suníes. De acuerdo con Schacht (1964, pp. 70-71), la formación de estos cuatro *madhahib* en el siglo X señala

> […] un momento en el que los estudiosos de todas las escuelas sintieron que las preguntas esenciales habían sido discutidas por entero y aclaradas definitivamente, estableciéndose de manera gradual un consenso *(ijma)* en cuyos términos, desde ese momento, nadie podría ser considerado poseedor de las competencias necesarias para el ejercicio y la aplicación del razonamiento independiente *(iytihad)* de la ley, y cualquier actividad futura debería limitarse a la explicación, aplicación e interpretación de la doctrina […] tal como había sido establecida de una vez por todas.

Así fue como se puso en práctica el régimen del *taqlid,* la mera repetición de las conductas y criterios prestablecidos. En consecuencia, los juristas supuestamente abandonaron la creatividad independiente, convirtiéndose en meros seguidores o imitadores *(muqallid)* de las doctrinas de sus antecesores. Desde entonces comenzaron a mostrar casi en su totalidad «una adhesión servil no sólo al contenido, sino también a la forma y organización de la doctrina elaborada por sus predecesores» (Coulson, 1964, p. 84). Según Schacht, Coulson y otros teóricos fundadores de la

disciplina del derecho islámico en Occidente, la actividad de los juristas habría quedado reducida a un análisis detallado de los criterios establecidos de antemano.

El cierre del *iytihad* y la teoría jurídica

A pesar de no haber desarrollado este tema en profundidad y de aportar elementos que contradicen el argumento citado, Schacht (1964, pp. 72-73) sostiene que después del establecimiento del *taqlid* la actividad jurídica «no fue menos creativa». Ciertamente, afirma, «a la ley islámica no le faltaron creatividad ni originalidad de pensamiento».

Los investigadores contemporáneos concuerdan en la opinión de que la creatividad jurídico-legal y el *iytihad* no cesaron nunca. Bernard Weiss (1978, pp. 208-209) apunta que, en principio, no podía haber ninguna barrera permanente al ejercicio del *iytihad*. En su opinión, la evolución histórica de la jurisprudencia islámica demuestra su capacidad para hacer frente a las nuevas situaciones que se producían y para generar respuestas legales que no tenían antecedentes en las principales fuentes proféticas. Como prueba del ejercicio ininterrumpido del *iytihad*, Rudolph Peters (1984) catalogó una serie de *muytahid* a lo largo de toda la historia del islam, haciendo especial hincapié en los siglos XVIII y XIX. Wael B. Hallaq (1984), reforzando el argumento de Peters, cita a muchos otros y refiere que el tema del cierre del *iytihad* emergió en la literatura jurídica islámica mucho más tarde –en el siglo XII o incluso en el XVI– de lo que los orientalistas presuponían inicialmente –el siglo X–. Hallaq identifica el predominio del *iytihad* sobre todo con las reivindicaciones de determinados juristas de ser reconocidos como *muytahid* e incluso como *muyaddid* –aquellos que renuevan el compromiso con el islam o lo restablecen al comienzo de cada siglo–, así como con el reconocimiento, por parte de algunos de estos juristas, de la existencia de otros *muytahid* y *muyaddid* a largo de los siglos.

Rechazando cualquier posibilidad de abolición del *iytihad*, Hallaq (1984, p. 5) sostiene que este acto sería considerado ilegal, pues Dios ha impuesto su obligatoriedad *(fard kifaya)* a toda persona capaz[5]. Del mismo modo, también ha determinado que el practicante del *iytihad* sea premiado. Si su *iytihad* es correcto, el *muytahid* será recompensado dos veces en el más allá. Si no lo es, será recompensado una vez por sus esfuerzos y por cumplir con su obligación. Incluso un pecador que practique el *iytihad* tiene asegurado un lugar en el paraíso (Farouk, 1962, pp. 152-166; Hasan, 1976, pp. 16-17, 25).

[5] Precisamente el ejercicio del *iytihad* era una de las obligaciones de la comunidad, que en este caso recaía sobre los juristas cualificados para tratar un caso. *[N. del T.]*

Weiss (1978, p. 209) y Hallaq (1986, p. 132) ofrecen argumentos puramente teóricos sobre el consenso *(ijma)* en torno al cierre del *iytihad*. Afirman que, además de lógicamente imposible, sería ilegal. No sólo porque el *iytihad* es *fard kifaya* –obligación colectiva–, sino también porque el *ijma* es una fuente de la ley *(usul)* sujeta al *iytihad* y cada *ijma* no significa el fin, sino el comienzo del nuevo *iytihad*. De hecho, la teoría jurídica islámica o ciencia del *usul al-fiqh* está formada por compendios que muestran los modos de practicar el *iytihad,* que constituye el método central y una condición *sine qua non* del *usul al-fiqh*. Sólo a través del *iytihad* el jurista puede llegar a un dictamen jurídico. El cierre del *iytihad* significaría, por tanto, una aplicación deficiente o imperfecta de la *sharia* –algo inaceptable en el islam– o la haría imposible.

De acuerdo con Weiss (1978, p. 208), la declaración del cierre del *iytihad* y la implementación del *taqlid* responden más a una casualidad histórica que a una exigencia de las fuentes teóricas. Yendo más allá, y señalando que en la teoría jurídica tanto los muftíes –jurisconsultos– como los cadíes –jueces– deben ser obligatoriamente *muytahid,* Hallaq (1986, pp. 135-36) considera que las razones de este argumento deben buscarse fuera del campo de la teoría jurídica. Su hipótesis es que, desde la caída del califato en el siglo XI, la declaración del cierre del *iytihad* estuvo muy ligada a la idea de la llegada inminente del día del Juicio Final. A partir de entonces, los ulemas se convirtieron en la única fuerza capaz de unir a la sociedad islámica, sumida en una crisis sociopolítica generalizada (Hallaq, 1986, pp. 134-135, 137-140). En este contexto, los ulemas creían que los *muytahid* de la talla de al-Shafi'i, por ejemplo, habían dejado de existir. El resultado, como es lógico, fue el cierre de la puerta del *iytihad*.

Iytihad y *taqlid:* hegemonías en competencia

Frank E. Vogel (1993) y Baber Johansen (1993) han criticado a Peters, pero sobre todo a Hallaq, por centrarse en la importancia de la continuidad del *iytihad* y en la literatura teórica del *usul* –los libros que describen la metodología de la ley– y del *mutun* –los manuales de los *madhahib* islámicos–, factores que tuvieron poca importancia en la aplicación real de las leyes. Johansen (1993, p. 31) destaca que los *mutun* son textos escritos para enseñar y capacitar a los juristas, y que el *usul* sólo engloba las fuentes y métodos de la ley, sin que ninguno ofrezca apoyo para demostrar la aplicación práctica de la jurisprudencia.

Johansen (1993, pp. 29-30) también refiere que la discusión del cierre del *iytihad* entre los juristas citados por Hallaq no tuvo ninguna influencia práctica en el desarrollo de los sistemas normativos de la ley, aunque Hallaq (1986, p. 140) opine que

«la controversia sobre la extinción de los *muytahid* y el cierre del *iytihad* estaba enmarcada en el campo de la teoría jurídica y no en la práctica de la ley». Vogel (1993, p. 399), por su parte, explicando esta «paradoja» presente en el estudio de Hallaq, sugiere que los ulemas de elite podían practicar el *iytihad* «si disponían de capacidad y coraje»; «mientras tanto, en el funcionamiento cotidiano del sistema jurídico», el *taqlid* «era de la competencia del cadí y los muftíes comunes, no de la elite».

Ambos autores comparten la idea de que el *iytihad* y el *taqlid* no representan momentos lineales o mutuamente excluyentes de la historia islámica. Son, por el contrario, dos hegemonías que estuvieron –y están– en permanente competencia. Mientras que el *iytihad* dominó durante el periodo de formación de la ley islámica, el *taqlid* ganó supremacía en torno al siglo XII. Los dos sistemas surgieron en respuesta a las necesidades inmediatas de la sociedad musulmana en cada una de sus respectivas épocas. De este modo, cada uno estableció su área de dominio: mientras que el *iytihad* prevaleció en el campo teórico de la ley, el *taqlid* –como cuerpo de reglas de los *madhahib*– se transformó en un método de aplicación práctica de la ley, moldeada por y para la sociedad, aunque la ley estuviese, en principio, limitada por la orden suprema de Dios y por las doctrinas de los *madhahib*. Así, el régimen del *taqlid* no constituye una fase de involución de la jurisprudencia islámica en la Edad Media, sino que es sinónimo de su evolución (Vogel, 1993; Johansen, 1993; Kamali, 1993; Jackson, 1996).

El ascenso del *taqlid* en la sociedad musulmana también reflejaba la creciente intervención del Estado en los asuntos jurídicos. Jackson (1996, pp. xxvi-ii) considera que, después de que los mutazilíes[6] lograran el apoyo del gobierno e impusieran la inquisición *(al-mihnah),* entre el 833 y el 848, los juristas, con el fin de defender la teología jurídica y la primacía de la ley frente a la teología especulativa y la ética mutazilí, se vieron obligados a cerrar filas y a fusionar los *madhahib* existentes en cuatro escuelas más grandes. Según Jackson, gracias al consenso *(ijma),* las cuatro escuelas ganaron amplia legitimidad ante la sociedad. Al reconocer a la vez su unidad y diversidad, el *ijma* aseguró su supervivencia frente a la teología especulativa y el racionalismo mutazilí, al que los *madhahib* mostraron su oposición, enfrentándose al Estado. El *ijma* de los *madhahib,* en otras palabras, hizo de la ley, y no de la teología, el factor legitimador en el islam.

Según Calder (1993, pp. 242-243), la institución de los *madhahib* definió a los juristas como una clase y agudizó «el abismo entre los que saben, que gozan del derecho a debatir, y los que no saben». Sobre la base del *ijma,* las escuelas establecieron las opiniones que a partir de entonces prevalecerían en el ámbito de la ley, proscribiendo o invalidando todas las conclusiones y opiniones excluidas del con-

[6] Sobre este tema, véanse Hourani, 1995, y Martin, Woodward y Atmaja, 1997.

senso. El *ijma* permitió reducir las escuelas de pensamiento jurídico existentes e imposibilitó la aparición de nuevas (Hallaq, 1984, pp. 11-12). En este periodo inicial, el jurista individual disfrutaba de cierta autonomía, pudiendo practicar el *iytihad* de manera independiente, ya que no había interés alguno en someter a los juristas a un cuerpo específico de reglas. En este contexto, ser miembro de un *madhahib* significaba únicamente aceptar la primacía de la ley como un ideal. Esto puede observarse de manera clara en las opiniones de diferentes estudiosos islámicos como, entre otros, Abd al-Yabbar –fallecido en 1024 d.C.–, Ibn Abd al-Barr –fallecido en 1070 d.C.–, al-Khatib al-Bagdad –fallecido en 1058 d.C.– y al-Yuwayni –fallecido en 1085 d.C.–.

En el siglo XIII, con la vuelta a un «cuerpo de normas jurídicas concretas», los *madhahib* dejaron de ser el escenario de un método de razonamiento jurídico (Jackson, 1996, p. xxx). Desde entonces el *taqlid,* como régimen, ganó hegemonía sobre los *madhahib,* como forma de perpetuar su existencia y ofrecerles su autoridad.

El deseo de preservar el *madhab* como alternativa al Estado y repositorio de la autoridad jurídica ayuda a explicar el establecimiento del régimen del *taqlid*. De acuerdo con Jackson (1996, p. 70), en este periodo el reconocimiento de la legitimidad mutua entre los *madhahib* sobre la base del *ijma* se rompió debido a la creciente intervención estatal en el sistema religioso. Los sultanes ayubíes (1169-1250 d.C.) y mamelucos (1250-1517 d.C.) de Egipto vincularon la clase de los ulemas a las instituciones del Estado (Lapidus, 1988, p. 353). Tras la conquista en 1169 d.C. del Egipto fatimí y chií por Saladino, un sultán ayubí, sobrevino la imposición del sunismo. Saladino también introdujo el *madhab* hanafí en Egipto, hasta entonces dominado por el chiísmo y la escuela shafií, reclutando preminentes cadíes y muftíes hanafíes traídos del extranjero. Aunque los ayubíes adoptaron una política de tratamiento igualitario de todas los *madhahib*, en la práctica la escuela hanafí gozó de una posición sociopolítica privilegiada en comparación con el resto. Los sultanes mamelucos siguieron la misma política. Cuando el sultán Baibars (1260-1270 d.C.) se adhirió a la escuela shafií, este *madhab* ganó poder e influencia dentro del Estado. Shihab al-Din al-Qarafi –fallecido en 1285 d. C.– y Taqi al-Din Ibn Taymiyya –1263-1328 d.C.–, pertenecientes a los *madhahib* malikí y hanbalí respectivamente –ambas escuelas en teoría «marginadas» por el Estado–, sostenían que la vinculación de un *madhab* al Estado tenía como consecuencia la preponderancia social de su cuerpo normativo. Así, tanto el significado como el valor del *ijma* sufrieron un menoscabo.

Sin embargo, la transformación de los *madhahib* en corporaciones profesionales –gremios– garantizó en cierto modo la continuidad del *ijma* (Jackson, 1996, pp. 70-73, 103-112; Makdisi, 1990, p. 125). La adquisición de este estatuto corporativo –con capacidad para conferir cierta protección a los miembros y doctrinas del *madhab*– se produjo en un contexto en el que cabían todo tipo de interpretaciones jurídicas. Makdisi (1990, p. 131) explica que un *madhab,* como cualquier otra corporación, estaba

estructurado de manera jerárquica, con una organización que presentaba tres rangos distintos: el principiante *(mutaffaqih),* el estudiante graduado *(sahib)* y el maestro o profesor (muftí o *mudarris*). Cada *madhab* tenía un maestro director *(ra'is).* Los *ra'is, mudarris* o muftíes de cada escuela, a menudo reconocidos como *muytahid fi'l-madhab*[7]*,* emitían opiniones individuales que después se volvían representativas del *madhab*. No obstante, al reconocer a los imanes –fundadores– de cada escuela como los únicos *muytahid* absolutos e independientes *(muytahid mutlaq),* los *ra'is* y muftíes de los *madhahib* no reivindicaban para sí este papel, con la probable excepción de al-Suyuti (1445-1505 d. C.), siguiendo a Hallaq (1984, pp. 29-33).

Los relatos históricos demuestran que el poder ejecutivo de los califas no siempre reforzó las decisiones judiciales y que con frecuencia los califas ejercían su poder discrecional (Kamali, 1996, p. 56). Coulson (1964, p. 121) ha puesto de relieve que, si bien el deber de juzgar con total imparcialidad es una exigencia del Corán, la relación entre el poder judicial y el poder ejecutivo era tal que hacía imposible aplicar este principio plenamente.

La pluralidad de escuelas y la diversidad de sus doctrinas también causaban confusión y disparidad en las decisiones de los tribunales, lo que condujo al gobierno musulmán a adoptar un determinado *madhab* como el oficial del Estado. Incluso un auténtico partidario del *iytihad*, como el jurista al-Mawardi (974-1058 d.C.), sostuvo que las necesidades prácticas «requerían» que cada juez –cadí– siguiese una escuela en particular para sus deliberaciones (Vogel, 1993, p. 400). Por este motivo, Vogel (1993, p. 398) relaciona la transformación de un cadí-*muytahid* en un cadí-*muqallid* con la emergencia del Estado musulmán.

Entre los siglos X y XIII, los estudiosos islámicos seguían diferentes formulaciones respecto a la libertad del cadí (Hallaq, 1984). Sin embargo, la idea de que los *muytahid* eran inalcanzables se fue extendiendo en paralelo con la de la necesidad de que los cadíes asumieran autoridad sobre todo el Estado. La creciente intervención estatal en el sistema judicial tornó indeseable el papel del cadí para muchos *muytahid,* que a menudo declinaban el ejercicio de esta función. Como consecuencia, siguiendo a Makdisi (1985, p. 87), la necesidad de nuevos cadíes se resolvió con el reclutamiento de juristas menos cualificados *(muqallid).*

Los ejemplos citados por Vogel (1993), Kamali (1993) y Jackson (1996) ilustran que el *taqlid* comenzó a ganar supremacía sobre la institución del cadí. A partir del estudio de los textos de diferentes juristas de los siglos X a XIII, Jackson (1996, pp. 152-162) demuestra el abandono gradual de la exigencia de que un cadí tuviera que ser un *muytahid*. Bastaba que fuera un *muqallid*. Vogel (1993, pp. 398-401), por otro lado, muestra que la decisión de un cadí-*muytahid* no era obligatoria *(hukm),* sino

[7] Estudiosos cualificados para ejercer el *iytihad* dentro de un *madhab*.

de naturaleza incierta *(zann)* y, por tanto, difícilmente aplicable en la práctica. El hecho de que un cadí fuera un *muytahid* significaba que su opinión individual *(iytihad)* tenía un carácter más de recomendación u opinión que propiamente de decisión judicial. Esto llevó a Ibn al-Muqaffa –fallecido en el año 757 d.C– a quejarse de la existencia de una «multiplicidad de decisiones legales o jurídicas contradictorias entre sí». El proceso judicial también se complicó por la libertad que los legos tenían de elegir entre diferentes cadíes y sus respectivas opiniones. Makdisi (1985, p. 82) da cuenta de que un *iytihad* individual podía ser seguido o rechazado por un lego, es decir, que este *iytihad* no era *hukm*.

Al mismo tiempo, el concepto de que todos los *muytahid* eran libres e independientes generó confusión respecto a la aplicación de la ley en todo un Estado o ciudad, además de dar pábulo a la corrupción, favorecer la arbitrariedad judicial y negar a los litigantes la previsibilidad de la ley. Esto significó que, en lo relativo al contenido jurídico de las decisiones judiciales, cada cadí quedara limitado por las opiniones de sus respectivos *madhab*. Cuando un cadí decidía seguir el criterio de una fetua[8] avalada por su *madhab,* su acto de elección transformaba esta opinión legal en una decisión judicial *(hukm).*

La adhesión al principio del *taqlid,* en este sentido, vinculó al jurista a una escuela específica de derecho y, al mismo tiempo, trajo una solución a las dificultades prácticas que el Estado afrontaba respecto a la aplicación de la ley. Pero esto también facilitó que las opiniones de los juristas individuales adquiriesen el estatus de decisión judicial *(hukm).* El jurista hablaba entonces en nombre de una escuela reconocida por el *ijma,* que legitimaba los *madhahib* existentes. En comparación con el concepto de *zann,* el *ijma* era infalible y obligatorio y se basaba en el principio de que «mi comunidad nunca acordará algo equivocado» (Corán, 4: 115). En consecuencia, cuando Hallaq (1984, p. 4) afirma que «[…] el *muytahid* puede intentar, mediante el procedimiento del *qiyas* –analogía–, descubrir la sentencia *(hukm)* de un caso sin precedentes *(far'; plural furu')*», contradice la opinión generalizada de que un *iytihad* individual es *zann* –incierto y falible– (Farouk, 1962, pp. 26-27; Hasan, 1976, pp. 61-63).

A pesar de reconocer que el *taqlid* era el *modus vivendi* dominante en la jurisprudencia de este periodo, la práctica del *iytihad* no fue abandonada por completo. Esto significa que no hubo –ni pudo haber– un «cierre de la puerta del *iytihad*». Su práctica ininterrumpida puede ilustrarse a través de la evolución de la institución del muftí (Hallaq, 1997, p. 123). Si desde el siglo XIII la opinión del cadí se convirtió en un dictamen jurídico obligatorio *(hukm),* la fetua del muftí continuó siendo «no deliberativa y refutable» (Jackson, 1996, p. 143). Por consiguiente, si el *iytihad* indi-

[8] Pronunciamiento jurídico del muftí.

vidual de un cadí quedó restringido por su *madhab* o el Estado, un muftí, aunque en teoría debía observar el cuerpo normativo de su *madhab,* al gozar de un estatuto muy elevado en su escuela, en la práctica siguió siendo un *muytahid* independiente tanto del Estado como del *madhab*. Esta situación se prolongó, por lo menos, hasta el siglo XVI. En esa época, los otomanos comenzaron a nombrar un muftí a escala estatal, momento en que la decisión jurídica de un muftí también se transformó en *hukm* (Makdisi, 1983, p. 87; Makdisi, 1990, p. 122; Johansen, 1993, p. 34).

A través de su *iytihad* independiente y absoluto, el muftí producía cambios legales teóricos y prácticos (Makdisi, 1990, p. 131). Schacht y Coulson tienen pleno conocimiento de esta función del muftí y las fetuas. Schacht (1964, p. 74) los describe como una contribución importante «al desarrollo doctrinal de la ley islámica». Y Coulson (1964, pp. 140-142, 148) señala que esta intervención produjo, de hecho, «modificaciones considerables en la restrictiva doctrina clásica». Lamentablemente, ambos autores no han desarrollado sus opiniones al respecto.

Johansen (1993, pp. 29-49) subraya que estos cambios, que adquirieron la forma de nuevas interpretaciones, fueron incorporados en la literatura jurídica medieval del *fiqh,* constituida por *mutun* y *usul*. Esta literatura fue enriquecida de modo paulatino con las interpretaciones de los *madhahib* y pasó a formar parte de géneros literarios nuevos, como los *shuruh* –comentarios– y las fetuas. Johansen ha estudiado algunos de estos documentos datados entre los siglos XI y XV, que reflejan los cambios legales producidos en la escuela hanafí con relación al impuesto agrario y al alquiler de tierra. De hecho, las anteriores leyes hanafíes indicaban que el impuesto debía gravar la tierra labrantía. Sin embargo, en el siglo XII los juristas de Asia central ya habían establecido una diferenciación entre las tierras utilizadas por los campesinos para la producción y las pertenecientes a los propietarios, que se beneficiaban de las rentas cobradas y de los respectivos impuestos (Johansen, 1993, p. 40). Entre los siglos XV y XVIII, los juristas hanafíes de Egipto y Siria consideraron que la norma relativa al impuesto agrario, establecida por los fundadores de su escuela, ya no era de aplicación en estos países. Esta nueva opinión divergía claramente de la doctrina fundamental de la escuela hanafí y los muftíes discutieron con ahínco las razones por las cuales la antigua doctrina había sido reemplazada por otra. La nueva doctrina daba cuenta de las necesidades sociales y económicas que justificaban un cambio en la ley. Los muftíes afirmaban que «las fetuas pueden diferir de la tradición anterior e incluso no tenerla en cuenta; y pueden desarrollar doctrinas nuevas e imponerlas a los cadíes» (Johansen, 1993, pp. 35-36).

En general, no hay duda de que los muftíes no discutían las doctrinas de sus escuelas como un *corpus iuris* inalterable, sino como una tradición en constante cambio que debía ajustarse y adaptarse a los cambios de época y sociedad. Todo indica que el principio del *taqlid* no es aplicable ni a los muftíes ni a las fetuas. Buen ejem-

plo de ello lo constituye la actividad jurídica de Ibn Taymiyya, quien en su obra reclamó un riguroso *iytihad* radical (Makari, 1983, p. 87). Victor E. Makari menciona que Ibn Taymiyya, en calidad de muftí, era claramente un *muytahid mutlaq*, absoluto e independiente, a pesar de subrayar de manera reiterada su pertenencia a la escuela hanbalí. Este argumento es reforzado por Benjamin Jokisch (1997), cuyo examen de las fetuas de Ibn Taymiyya revela que a veces contrariaban las posiciones establecidas por la escuela hanbalí, haciendo gala de un espíritu innovador y una interpretación independiente y original (Jokisch, 1997, p. 129).

Los juristas medievales declararon expresamente que, a diferencia del cadí, el muftí tenía todo el derecho a discutir las razones, la conciencia religiosa y las intenciones o, en otras palabras, «los aspectos internos» *(al-batin)* de un creyente. Sólo cuando se le pedía que ofreciera una orientación legal para un caso llevado ante el cadí, el mutfí debía hacer referencia al *zahir* o aspectos externos de la ley y la acción humana (Johansen, 1993, p. 33). Para separar la función de orientación religiosa de la pericia jurídica, la primera debía presentarse de manera oral y la segunda por escrito, como una fetua.

Al-Qarafi creía que el patrón característico del proceso judicial de esta época se basó en la división efectiva de competencias entre el muftí y el cadí: mientras las actividades del cadí se limitaban a las cuestiones factuales, el muftí ostentaba la jurisdicción de la ley (Jackson, 1996, p. 145). El muftí era un *muytahid,* dado que su opinión no tenía que ser seguida y adoptada obligatoriamente por los legos o los cadíes; trabajaba en la parte teórica del *corpus* legal, interpretando y emitiendo opiniones sobre la manera en que debían aplicarse las leyes. El cadí, por su parte, era un *muqallid,* un seguidor de las deliberaciones del muftí-*muytahid;* de manera potencial, podía transformar el *iytihad* en una decisión judicial obligatoria e irrevocable *(hukm).*

Faruk, Hasan y Coulson alegan que, a partir de la institución del régimen del *taqlid,* el *iytihad* absoluto *(iytihad mutlaq)* dejó de practicarse. También argumentan que el *iytihad fi' l madhhab* –el *iytihad* practicado en un *madhab*– había reemplazado al *iytihad mutlaq.* Esta opinión contradice el hecho de que varios muftíes y *muytahid* como, entre otros, al-Yuwayni –fallecido en 1085–, Ibn Taymiyya, al-Ghazali –fallecido en 1111–, ar-Rafi'i –fallecido en 1226– y Suyuti continuaran practicando el *iytihad mutlaq,* a pesar de pertenecer a *madhahib* diferentes. A pesar de ser reconocidos como *muytahid muntasib* –*muytahid* afiliados a una escuela– o *mustaqill* –*muytahid* dentro de una escuela jurídica–, las interpretaciones innovadoras y originales de estos juristas se basaban directamente en las sagradas escrituras del Corán y la *Sunna,* no viéndose limitadas por los términos doctrinales de sus respectivas escuelas (Hallaq, 1984, pp. 13-20, 26-27).

Aunque Hallaq opina que el *qiyas* era la «columna vertebral del *iytihad*», en general los *muqallid* no lo practicaron. Al-Qarafi confirma que cualquier persona po-

día practicar el *qiyas* basándose en el *madhab* de su imán, en cuyo caso el *iytihad* recibía el nombre de *takhrij*, sin perder la condición de *muqallid* (Hallaq, 1984, p. 7; Jackson, 1996, p. 128). Pero si los *ra'is* y muftíes dominaban la disciplina del *usul al-fiqh* para poder extrapolar –practicando el *takhrij*– una decisión legal inspirada en el *madhab* del imán, también podían aplicar el mismo método de modo directo a las textos sagrados –ejerciendo el *iytihad mutlaq*–. En la práctica, lo que reivindicaban como una mera imitación del método de los imanes era, en muchos casos, sus propios *iytihad* independientes y absolutos. Como intérpretes de la ley divina, no tenían poder para abolir la ley vigente, pero, en ocasiones, un jurista talentoso podía modificar mediante la argumentación una ley previamente establecida. El mecanismo que adoptaron para introducir cambios e innovaciones en la ley fue la «yuxtaposición de diferentes soluciones para un mismo problema» (Jackson, 1996, pp. 96-112; Johansen, 1993, p. 30).

En la discusión sobre el *taqlid,* Schacht (1964, p. 71) lo equipara a la «aceptación incuestionable de las doctrinas de las escuelas y las autoridades establecidas». En contrapartida, para el jurista medieval musulmán al-Qarafi, existían potencialmente múltiples doctrinas expresadas por los imanes de los *madhahib* y las antiguas autoridades, pero no se enmarcaron en sus respectivas escuelas jurídicas, por lo que no se convirtieron en objeto del *taqlid* –por ejemplo, la significación interna o *batin*– (*apud* Jackson 1996, p. 127). Al-Qarafi subrayaba que las opiniones de los epónimos de las escuelas y de las antiguas autoridades no debían seguirse ciegamente, sino que convenía examinarlas para excluir las «doctrinas» extralegales del santuario de la ley.

Según al-Qarafi (*apud* Jackson, 1996, p. 139), el *taqlid* consta de cinco componentes: las categorías legales *(ahkam),* las causas legales *(asbab),* los prerrequisitos legales *(shurut),* los impedimentos legales *(mawani')* y las distintas formas de las pruebas presentadas al tribunal *(hijaj).* El *taqlid,* como lo prescrito por un *madhab,* es válido sólo como un componente de la ley. Incluso en este campo restringido y dominado por el *taqlid,* el *iytihad,* al menos en el sentido de la observación personal o científica, no queda obliterado, ocupando su propio lugar junto al *taqlid* y, en muchos casos, como parte necesaria del proceso jurídico.

Al-Qarafi indicó que los pronunciamientos judiciales sobre cuestiones situadas fuera del radio de influencia del *taqlid* no eran decisiones de obligado cumplimiento, sino actos discrecionales. Tanto un *muytahid* como un *muqallid* podían deliberar sobre cuestiones paralegales, tratando de determinar si una regla podía aplicarse o no al caso juzgado. No obstante, lo importante era que ninguno de los dos tomase estas cuestiones como parte de la aplicación de la ley propiamente dicha. Para al-Qarafi era fundamental evitar cualquier convergencia –siempre indeseable– entre la autoridad discrecional *(iytihad)* y la legal *(taqlid).*

El hecho de que el *taqlid* sirviera como un medio práctico para la aplicación del *iytihad* no significa que lo eclipsara o reemplazara, como al-Qarafi argumentó con claridad. Por un lado, para al-Qarafi, la ley es el *madhab*, por lo que es dominio del *taqlid,* restringido por el cuerpo de reglas del respectivo *madhab*. El *iytihad,* por otro lado, no está limitado por el *madhab*. No obstante, dado que el *iytihad* sirve para proporcionar la justificación del *taqlid*, incluso un *iytihad* absoluto debe circunscribirse, al menos en teoría, a un *madhab*. Así, pese a que el *iytihad* –incluso el absoluto– se practicara de manera constante y no fuera objeto de prohibición, en la práctica legal cotidiana sólo funcionaba el *iytihad* ceñido al cuerpo normativo de un *madhab* específico. La existencia del *iytihad* garantizó y dejó margen para la creatividad en la ley.

Contrariando la opinión de Coulson (1964, p. 84) de que el *taqlid* significaba que un *muqallid* observaba de manera escrupulosa la doctrina de su *madhab,* las pruebas históricas y los documentos legales muestran que la libertad de elegir entre las posiciones de los diferentes *madhahib* –conocida como *talfiq* o eclecticismo jurídico– estaba ampliamente aceptada. Calder (1995, pp. 57-75), por ejemplo, afirma que los juristas hanafíes, como al-Sarakhsi –fallecido en el 1097 d.C.–, adoptaron una visión shafií sobre la cuestión del *zakat*. En sus escritos, al-Qarafi menciona que un número considerable de shafiíes permitían la práctica del *talfiq*. Ibn al-Hajib –fallecido en 1244– la permitió abiertamente dentro de la escuela malikí (Jackson, 1996, p. 111). De este modo, «la lealtad a la escuela propia no era dogmática [...] y la relación entre ellas era dialéctica» (Calder, 1995, p. 72).

Conclusión

La aparición de la teoría del «cierre de la puerta del *iytihad*» ha conocido diferentes explicaciones, tanto de los académicos orientalistas de los años cincuenta y sesenta del siglo XX como de los propios juristas musulmanes. Los orientalistas la vieron como una explicación histórica del supuesto anquilosamiento de la creatividad jurídico-legal y del declive de la civilización islámica, que para ellos simbolizaba un mundo premoderno y atrasado.

Los investigadores contemporáneos apuntan que los juristas musulmanes nunca dejaron de practicar el *iytihad* ni la creatividad jurídico-legal. Analizando los escritos de juristas musulmanes de distintas épocas, han demostrado que, a través de la teoría del cierre del *iytihad,* los juristas expresaron su descontento ante la crisis que asolaba la sociedad medieval, que para ellos denotaba la llegada inminente del día del Juicio Final. Por otro lado, en ese momento las bases de las teorías jurídicas ya habían sido formuladas e inscritas en los *madhahib*, lo que generó cierta reverencia hacia sus fundadores, considerados los únicos *muytahid* posibles. Esta percepción

también podía conducirlos a declarar la imposibilidad del surgimiento de nuevos *muytahid* de altura y, en consecuencia, proclamar el cierre del *iytihad*.

Sin embargo, más recientemente, algunos investigadores han apuntado las discrepancias entre una teoría idealizada del *iytihad*, promovida por los juristas, y la práctica real de la aplicación de la ley. Ante la creciente intervención y control del poder judicial por parte del Estado, los *madhahib* se convirtieron en los garantes del primado de la ley en la sociedad, oponiéndose a la cada vez mayor influencia del Estado. En este proceso, el *ijma* les proporcionó autoridad y legitimidad. Por otro lado, al tratarse de una deliberación desprovista de carácter obligatorio, el *iytihad* difícilmente podía convertirse en una decisión judicial, hecho que en la práctica complicó la aplicación de la ley. Así, los *madhahib*, el Estado y las necesidades prácticas impusieron el régimen del *taqlid* en detrimento del *iytihad*. Aunque esto facilitó la aplicación práctica de la ley, en realidad el *iytihad* y el *taqlid* coexistieron. El establecimiento del *taqlid* no supuso la extinción del *iytihad*, sino que permitió su transformación de *zann* –incierto y no deliberativo– a *hukm* –obligatorio–. El *taqlid* quedó más asociado con la posición de juez, el cadí, mientras que el *iytihad* prevaleció entre los muftíes. El *iytihad*, incluso el absoluto, nunca dejó de practicarse, al menos en el dominio teórico de la ley, a pesar de que en la práctica tuviera que estar vinculado a un *madhab*. De este modo, el *iytihad* ha ido estimulando la creatividad y los cambios jurídicos y legales a lo largo de toda la historia del islam.

Referencias bibliográficas

CALDER, N. (1993), *Studies in Early Muslim Jurisprudence,* Oxford, Clarendon Press.

— (1995), «Exploring God's Law: Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl al-Sarakhsi on Zakat», en Ch. Toll y J. Skovgaard-Petersen (orgs.), *Law and the Islamic World. Past and Present,* Copenhague, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, pp. 57-75.

COULSON, N. J. (1964), *A History of Islamic Law,* Edimburgo, Edinburgh University Press.

HALLAQ, W. B. (1984), «Was the Gate of *Ijtihad* Closed?», *International Journal of Middle Eastern Studies* 16, 1, pp. 3-41.

— (1986), «On the Origins of the Controversy about the Existence of *Mujtahids* and the Gate of *Ijtihad*», *Studia Islamica* 63, pp. 129-141.

— (1997), *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh,* Cambridge, Cambridge University Press.

HASAN, A. (1976), *The Doctrine of Ijma in Islam,* Islamabad, The Islamic Research Institute.

HOURANI, G. F. (1985), *Reason and Tradition in Islamic Ethics,* Cambridge, Cambridge University Press.

FARUKI, K. A. (1962), *Islamic Jurisprudence*, Karachi, Din Muhammadi Press.

JACKSON, S. A. (1996), *Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi,* Leiden, Brill.

JOHANSEN, B. (1993), «Legal Literature and the Problem of Change: the Case of the Land Rent», en Ch. Mallat (org.), *Islam and Public Law. Classical and Contemporary Studies,* Londres, Centre of Islamic and Middle Eastern Law, SOAS, pp. 29-49.

JOKISCH, B. (1997), «*Ijtihad* in Ibn Taymiyya's *Fatawa*», en R. Gleave y E. Kermeli (orgs.), *Islamic Law: Theory and Practice,* Londres, I. B. Tauris Publishers, pp. 119-137.

KAMALI, M. H. (1993), «Appellate Review and Judicial Independence in Islamic Law», en Ch. Mallat (org.), *Islam and Public Law. Classical and Contemporary Studies,* Londres, Centre of Islamic and Middle Eastern Law, SOAS, pp. 29-49.

— (1996), *Freedom of Expression in Islam,* Londres, I. B. Tauris Publishers.

KHALAFALLAH, H. (2001), «The Elusive "Islamic Law": Rethinking the Focus of Modern Scholarship», *Islam and Christian-Muslim Relations* 12, 2, pp. 143-152.

LAMBTON, A. K. S. (1981), *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists,* Oxford, Oxford University Press.

LAPIDUS, I. M. (1988), *A History of Islamic Societies,* Cambridge, Cambridge University Press.

MAKARI, V. E. (1983), *Ibn Taymiyyah's Ethics. The Social Factor*, Chico, Scholars Press.

MAKDISI, G. (1985), «Freedom in Islamic Jurisprudence: *Ijtihad*, *Taqlid*, and Academic Freedom», en G. Makdisi, D. Sourdel y J. Sourdel-Thomine (eds.), *La notion de liberte au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident,* París, Les Belles Lettres, pp. 79-87.

— (1990), «Magisterium and Academic Freedom in Classical Islam and Medieval Christianity», en N. Heer (org.), *Islamic Law and Jurisprudence,* Seattle, University of Washington Press, pp. 117-133.

— (1991), *Religion, Law and Learning in Classical Islam,* Vermont, Variorum.

MARTIN, R. C., WOODWARD, M. R. y ATMAJA D. S. (1997), *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol,* Oxford, Oneworld Publications.

PETERS, R. (1980), «*Ijtihad* and *Taqlid* in 18th and 19th Century Islam», *Die Welt des Islams* 20, 3-4, pp. 131-145.

SCHACHT, J. (1964), *An Introduction to Islamic Law,* Oxford, Clarendon Press.

VOGEL, F. E. (1993), «The Closing of the Door of *Ijtihad* and the Application of Law», *The American Journal of Islamic Social Sciences* 10, 3, pp. 396-401.

WEISS, B. (1978), «Interpretation in Islamic Law: the Theory of *Ijtihad*», *American Journal of Comparative Law* 26, pp. 199-212.

IX

Transiciones en el «progreso» de la civilización: reflexiones teóricas sobre la historia, la práctica y la tradición

EBRAHIM MOOSA

La vida cambia rápido.
La vida cambia en un instante.
Te sientas a cenar y la vida, tal como la conoces, se acaba.
El tema de la autocompasión…
«Tienes que sentir cómo cambia la marea. Tienes que ajustarte al cambio».
Eso me decía. Nadie nos cuida, pero eso es lo que me decía.
Joan Didion, *El año del pensamiento mágico*

A las personas inteligentes no les creemos sus tonterías:
¡qué pérdida de derechos humanos!
Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

Introducción

Cualquiera que piense que el islam «progresista» es una ideología, un credo, un movimiento o un conjunto de doctrinas, se llevará una amarga decepción. Ni siquiera constituye una teoría o interpretación cuidadosa de la ley, la teología, la ética y la política musulmanas. Tampoco es una escuela de pensamiento. En términos generales, para mí, el islam progresista es más bien una lista de aspiraciones, un deseo y, como mucho, literalmente, un trabajo en curso, tal como la expresión «en curso» sugiere en la voz inglesa *work in progress*[1]. A lo sumo, el islam progresista es una práctica.

[1] Expresión que remite a un proceso abierto, dinámico y creativo que, lejos de ser un producto acabado y definitivo, está en trance de hacerse, de modo que está sometido a revisión y permanece en constante actualización. *[N. del T.]*

Otra manera de considerarlo es decir que el islam progresista es una postura, una actitud. ¿Qué tipo de actitud? Aquí radica la dificultad de la cuestión. Explicar en qué consiste esta actitud, atribuirle un contenido, o incluso atreverse a decir lo que no es, daría la impresión de creerse un sumo sacerdote o guardián de las puertas del «islam progresista». Sin embargo, es mejor no dar pie a estos reproches.

Las personas que en mayor o menor medida se relacionan con lo que en general se conoce como «islam progresista» proponen diferentes prácticas y metodologías concomitantes para verificar y justificar el contenido de las propuestas éticas que plantean, las visiones filosóficas que sostienen y los planteamientos que defienden sobre la historia. Estos desacuerdos y diferencias son perfectamente saludables para estimular la reflexión creativa en el pensamiento musulmán, sobre todo en el pensamiento ético. Lo que sin duda firmaría la sentencia de muerte del pensamiento progresista musulmán sería el surgimiento de una sola voz, una institución unificadora, una corporación o asociación exclusiva para académicos y expertos que monopolizasen el epíteto «progresista», ordenasen sus actuaciones, debatiesen sus valores y determinasen su contenido, como una ortodoxia. Si esto ocurriera, el barco del islam progresista abandonaría el puerto gravemente escorado.

Lo que cabe en el rótulo genérico «islam progresista» asume muchas formas. En algunos lugares, son las luchas a vida o muerte de personas que intentan dar un sentido a sus condiciones extremas de existencia, como, por ejemplo, en situaciones de represión patriarcal, en las garras del hambre y la pobreza extrema, en situaciones de guerra o en medio de enfermedades de proporciones pandémicas. En condiciones más favorables, también hay desafíos muy similares, aunque camuflados por la abundancia y una seguridad envidiable. Apoyándose en sus múltiples tradiciones y en los recursos de civilizaciones transnacionales, muchos musulmanes tratan de encontrar un significado a sus vidas. Aunque de un modo no claramente articulado, estas personas y comunidades constituyen la savia de lo que vengo llamando islam progresista. En el presente capítulo me gustaría poner de relieve algunos conceptos e ideas claves surgidos a lo largo de mi trayectoria, descubriendo la manera en que pueden relacionarse críticamente las diferentes tradiciones musulmanas de conocimiento. Como se trata de un trabajo en curso, tengo más preguntas que respuestas; algunas de mis observaciones adoptarán la forma de aclaraciones y advertencias. Por ello recomiendo encarecidamente a los lectores que consideren provisional todo aquello que, a pesar de su contundencia, pueda parecer una respuesta o exhortación.

¿Cómo se puede desarrollar un enfoque crítico de la tradición? Si las experiencias pasadas se convirtieron en el laboratorio social para la formación de la tradición, ¿por qué nuestras experiencias actuales como musulmanes no pueden convertirse en los hilos con que tejer el ropaje de la tradición? Aunque no existe un modo sensato e inteligente de saber cómo se desarrollará una tradición revitalizada, la

búsqueda de un conocimiento y una ética emergentes debe continuar enérgica y decididamente. Los intelectuales y los activistas tienen la responsabilidad de reformular el conocimiento de la tradición y, por tanto, la tradición a la luz de sus experiencias contemporáneas.

¿Qué hay detrás de un nombre?

Un nombre revela y oculta muchas cosas. Sin duda, el término «progresista», utilizado para referirse a un grupo heterogéneo de activistas y pensadores que defiende una narrativa diferente del islam, en comparación con la narrativa dominante, es un término de oposición. Incluso a mí me crea malestar por razones que explicaré más adelante, pero sigo empleándolo a falta de una alternativa mejor. Como de manera útil han sugerido algunos filósofos franceses, dicho término puede usarse *sous rature*[2].

Los progresistas difieren en aspectos importantes de las ortodoxias dominantes del revivalismo islámico y el tradicionalismo en sus respectivas metodologías e ideologías. Considero que, como mínimo, tengo una relación compleja con la herencia intelectual y las múltiples formaciones culturales en que los musulmanes han florecido y fracasado, vivido, crecido y prosperado. Uno de los principales puntos de partida de los progresistas es la acentuada carga de ideología, fácil de observar en las interpretaciones propuestas por representantes del revivalismo islámico, como los Hermanos Musulmanes de Egipto, el partido político Yamaat-e-Islami de la India o Pakistán, las escuelas ortodoxas de Al-Azhar en Egipto, las de Deobandi, Barelvi y Ahl Hadith en la India o Pakistán, las de Nayaf en Iraq, las de Qom en Irán y las variadas tendencias puritanas –salafistas– en la región del golfo Pérsico y otros lugares, por mencionar tan sólo algunas de las más importantes. Cada uno de estos grupos también cuenta con presencia global, así como con representaciones en Europa y América del Norte, donde las minorías musulmanas van en aumento.

Es obvio que, así como los progresistas no constituyen un todo homogéneo y artificial, también sería un error interpretar las visiones opuestas en sentido uniforme. No obstante, a efectos de caracterización, no de desacreditación, me veo obligado a recurrir a un cierto esencialismo estratégico para describir, en términos generales, de qué manera mis perspectivas difieren de las de mis adversarios. Una

---

[2] La expresión *sous rature –under erasure,* en la versión original inglesa– fue popularizada en varias de sus obras por Jacques Derrida. Se refiere al acto de tachar una palabra para señalar su inadecuación. No obstante, la palabra tachada mantiene visible lo que borra, de manera que, aunque sea inadecuada, todavía es legible y resulta necesaria. *[N. del T.]*

comparación más exhaustiva y técnica requeriría un trabajo de otro tipo, por lo que, dado el espacio concedido y la naturaleza de la presente publicación, esta cuestión no podrá abordarse aquí. Aunque parezca muy vaga, la afirmación de que algunas personas que simpatizan con las tendencias mencionadas apoyan ciertos aspectos de la metodología y la práctica progresistas, si bien se abstienen de hacerlo con respecto a otros, es cierta. Esta observación debe acabar con la ilusión de que los puntos de vista progresistas son de dominio exclusivo de la comunidad académica norteamericana.

Así, cuando alego que algunos puntos de vista sostenidos por grupos musulmanes son ideológicos, lo hago teniendo en cuenta cuestiones muy específicas. Perpetuar una herencia cultural inhibidora nos invita a negar la evidencia de lo que ocurre en el mundo y denota una ausencia de sentido común. Yo diría, para resumir, que la principal diferencia entre los musulmanes progresistas y sus críticos está en el hecho de que estos últimos siguen metodologías superadas o están comprometidos con doctrinas e interpretaciones que con el transcurso del tiempo han perdido su relevancia y razón de ser. Por otro lado, los progresistas también son dolorosamente conscientes de que sucumbir de manera acrítica a las modas tampoco tiene mucho sentido, pues ello acabaría resultando en la opción panglosiana[3] de ser exagerada e ingenuamente optimista con todo lo que se refiere al estilo moderno.

Muchas personas consideran que el término «progresista» es excluyente. En otras palabras, ¿implica que si uno no suscribe un programa progresista se adhiere, por defecto, a uno retrógrado? En mi opinión, se trata de una inferencia equivocada. Cualquier definición puede usarse de manera afirmativa o negativa. Decir que una persona es negra es una declaración que afirma la identidad negra de una persona, sin que ello implique, necesariamente, la negación de la identidad blanca. En cualquier caso, lo que esta declaración sugiere es la existencia de diferentes identidades. Del mismo modo, decir que una persona es americana o india no implica, por fuerza, que uno desprecie a los canadienses o a los paquistaníes. Sin embargo, detrás del llamado islam progresista hay todo un conjunto de lealtades y compromisos que en determinadas circunstancias, especialmente durante situaciones de conflicto, podría volverse un símbolo de hostilidad y exclusión.

Otra forma de describir de manera sintética mi enfoque intelectual es llamarlo tradicionalismo crítico, por razones que espero queden claras más adelante. Es probable que alguien argumente que a través del acto de nombrar estamos dando a entender que los otros son precisamente lo contrario: tradicionalistas acríticos. En realidad, lo que estoy haciendo es tratar de definir el elemento que distingue un pro-

---

[3] Alusión a Pangloss, el personaje de *Cándido* (1759), el cuento filosófico de Voltaire, que profesaba un optimismo ingenuo y exagerado. *[N. del T.]*

grama intelectual del resto. Lo que caracteriza y distingue mi trabajo es un compromiso crítico con la tradición, su interrogación constante, así como un esfuerzo por plantear cuestiones productivas.

La ambivalencia del progreso

Mientras algunos se sienten atraídos por el término «progreso», otros, por el contrario, retroceden ante sus implicaciones. Quienes creen en una visión hegeliana del mundo piensan que la historia se dirige hacia un fin claramente definido y concreto. Para quienes creen en esta idea, cualquier cambio es productivo y es evidente que está orientado hacia un saludable «progreso». En su polémico libro *El fin de la Historia y el último hombre* (1992), Francis Fukuyama sintetiza esta perspectiva. Para Fukuyama, los filósofos antiguos defendían que la historia tenía un fin, no del mismo modo que los eventos y acontecimientos cotidianos, sino en un sentido más intensamente filosófico y profundo. Desde esta óptica, la «historia» se entiende como un proceso evolutivo, único y coherente que abarca las experiencias de los pueblos que han existido a lo largo de todos los tiempos. Como proceso evolutivo, Fukuyama cree que la historia no es azarosa ni ininteligible. Las sociedades se desarrollan de manera coherente, de sociedades tribales, basadas en la esclavitud y la agricultura de subsistencia, a teocracias y aristocracias, que culminan en las democracias liberales impulsadas por el capitalismo rico en tecnología. He aquí el resultado del «progreso» en la historia.

En opinión de Fukuyama, hemos alcanzado una cota tal de progreso que los principios e instituciones que subyacen a las sociedades democráticas liberales no necesitan ser alterados o sustituidos. La evolución de la historia ha conducido al establecimiento de lo que deberíamos considerar instituciones ideales: no el comunismo, sino el capitalismo; no el socialismo, sino la democracia liberal y, en definitiva, ninguna tercera vía factible. En su empeño por demostrar los beneficios salvíficos del progreso democrático liberal, Fukuyama se desvía hacia el territorio moralmente desconcertante y teológicamente cristiano de la escatología que produce la utopía y el mesianismo.

Hay, sin embargo, algo profundamente perturbador e incuestionado en esta concepción del progreso. El progreso se vuelve arrogante cuando se limita a poner énfasis en el dominio sobre la naturaleza, pero no reconoce el retroceso de la sociedad. Una visión del progreso como ésta, observa el filósofo alemán Walter Benjamin, revela las características tecnocráticas que fueron el sello distintivo del fascismo y otro tipo de sociedades autoritarias. En nombre del progreso, muchos movimientos indeseables fueron tratados como normas históricas, cuando en realidad eran aberra-

ciones. En este sentido, la noción del progreso secular, tan fundamentalista en su posición como sus homólogas de inspiración religiosa, guarda una estrecha relación con la tiranía de los principios inmutables.

Esta visión del progreso estaba inspirada en algunas ideas bíblicas de un fin apocalíptico y orientada por una visión mecanicista de la creación de una nueva Jerusalén. Como observa Ernest Lee Tuveson (1949, p. 5), en numerosos escritos apocalípticos la historia estaba provista de una trama e incluía un relato de lo que había ocurrido antes y de lo que se esperaba que ocurriera. Basándose en la tradición judía, los pensadores y pioneros cristianos adaptaron los relatos morales de la Biblia a sus propias interpretaciones de lo divino. Más tarde, las posturas protestantes defendieron de manera implícita que la historia avanzaba a través de fases preestablecidas y reveladas por Dios para solucionar los dilemas humanos. Poco a poco, esta postura también alcanzó a las filosofías de la modernidad, acabando por dominar las teorías modernas sobre la historia y la ciencia, a pesar de la profusión de voces discordantes[4]. En ellas cabe destacar la de los pensadores románticos, entre cuyos exponentes sobresalen Herder y T. S. Eliot, que no aceptaban la inevitabilidad del progreso admitida por tantos otros. Aunque todos acepten que la noción de cambio constituye la esencia de la vida, el desacuerdo se basa en algo mucho más sutil, pero de consecuencias importantes.

Lo que distingue a un modernista de alguien menos apasionado por lo moderno es lo siguiente: el modernista al estilo de Fukuyama cree en la *inevitabilidad* del progreso, mientras que la perspectiva disidente admite, a veces a regañadientes, la *posibilidad* de cambio o progreso. El progreso, visto como algo fortuito, en vez de como algo inevitable, contiene la promesa de que el cambio puede ocurrir de múltiples y diferentes maneras, y no bajo la forma de la narrativa totalitaria del progreso, inducida por el cientificismo y el capitalismo liberal. La teoría determinista o apocalíptica del progreso nos encierra a todos en una jaula de hierro weberiana o en la asfixiante camisa de fuerza de una modernidad singular. Ignorar esta sutileza puede provocar los dilemas más irreconciliables y desembocar en la falta de opciones, obligando a las personas a tener que elegir entre ciencia o religión, racionalidad o fe y progreso o tradición.

Lamentablemente, muchos pensadores musulmanes terminaron abrazando la tesis de la inevitabilidad del progreso sin pensar en sus implicaciones. Mohammed Iqbal –fallecido en 1938–, el poeta y pensador de la India, también se adentró de manera inadvertida en estos terrenos espinosos. Se redimió a través de su poesía, desbordante de romanticismo y manifestaciones del yo emotivo. Y es que la poesía de

---

[4] Este tema es abordado en el presente volumen por varios autores, en concreto en los capítulos de Boaventura de Sousa Santos y Enrique Dussel.

Iqbal difería de manera considerable de sus reflexiones ocasionales sobre la modernidad científica vertidas en su filosofía.

La localización del trabajo

Tal como sucede en el sector inmobiliario, en el trabajo intelectual la localización lo es todo. El contexto o entorno en que nos situemos servirá para identificar y alcanzar en gran medida a nuestra audiencia principal. La cuestión del público o audiencia constituye un elemento crítico en todos los proyectos interpretativos y revisionistas. Dado que el islam progresista no es tan sólo un proyecto teórico, sino que además está estrechamente relacionado con la práctica, las preocupaciones por la localización y el público resultan decisivas en muchos aspectos. Por ejemplo, la débil alianza de los intelectuales que en la actualidad escriben sobre el islam progresista en América del Norte proviene de distintos antecedentes y contextos. Algunos de ellos han nacido en América del Norte o son ciudadanos nacionalizados cuyas comunidades de origen son indudablemente norteamericanas. Otros, por su parte, trabajan en Estados Unidos, aunque su principal laboratorio social se encuentra en las comunidades de África, Asia u Oriente Medio.

Parte del reto de entender la trayectoria del islam progresista pasa por comprender los caminos que muchas personas vinculadas a esta indefinida tendencia han recorrido a través de la carrera académica y el activismo. En mi caso, mi trabajo formativo se desarrolló en Sudáfrica y lo que sigue no es más que una parte bastante incompleta de un relato mucho más complejo y pormenorizado. La naturaleza selectiva de este relato pretende poner de relieve algunos factores cruciales de la lucha musulmana progresista en el contexto sudafricano.

Habiéndose licenciado en escuelas o madrazas de la India, Pakistán y otras regiones del mundo musulmán, muchos de mis contemporáneos, al igual que yo, regresaron a su país natal en la década de los ochenta para encontrar una vorágine de conflictos políticos e injusticias sociales cometidas por el sistema del *apartheid*. A pesar de ser jóvenes e inexpertos, estábamos decididos a participar en la lucha por la liberación desde una perspectiva moral islámica. Al fin y al cabo, el discurso islámico era el que mejor conocíamos y aquel al que nuestras identidades estaban íntima y completamente ligadas. Aunque existían varias organizaciones seculares a partir de las cuales podíamos participar en la lucha por la liberación, muchos de nosotros también reconocíamos la necesidad de movilizar a nuestras comunidades con el lenguaje que mejor entendían: el de la fe y la tradición.

Como aspirantes a académicos y clérigos, estábamos convencidos de que el islam encarnaba un mensaje de justicia, igualdad y libertad, una enseñanza que necesitába-

mos interiorizar y practicar de manera programática. Nuestro público principal era la comunidad musulmana minoritaria de Sudáfrica. Era necesario recordar a sus miembros su deber moral y la responsabilidad de considerar, en términos de ética musulmana, la discriminación racial legalizada como una violación de la dignidad humana y un pecado tan grave como el de ser cómplice. Aunque una parte de la comunidad musulmana estaba dispuesta a abrazar este mensaje, un grupo más grande se limitó a seguir la posición inmovilista y acomodaticia adoptada por la inmensa mayoría de las asociaciones religiosas musulmanas al tolerar los horrores del *apartheid.*

Convencer a muchas personas y a la autoridad ulema de que se equivocaban tanto al considerar ciertas doctrinas parte de la tradición, como al exigir obediencia a un Estado opresor, era una batalla difícil. Nuestras demandas requerían revisar estas doctrinas. La mayoría de los clérigos musulmanes consideraba que su principal deber era defender sus estrechos y sectarios intereses religiosos, pues no se sentía con la obligación de realizar sacrificios en nombre de una mayoría en gran parte no musulmana y negra, subyugada y deshumanizada durante décadas de violencia sistemática y de políticas segregacionistas legalizadas. Huelga decir que muchas comunidades no negras de Sudáfrica, incluyendo a los musulmanes, también habían interiorizado, consciente o inconscientemente, el racismo estructural de la sociedad, lo que les impedía ver la realidad de un Estado opresor y los llevaba a ignorar la llamada ética a la justicia que su fe exigía[5].

Para los musulmanes progresistas, este estado de cosas demandaba una pequeña revolución en la ética jurídica *(fiqh)* y en la teología *(kalam)* tradicionales. Era necesario asegurar que las deliberaciones éticas musulmanas abandonaran los intereses sectarios y desarrollasen una visión humanista e incluyente capaz de abarcar a todos los seres humanos por igual, independientemente de su color, credo o raza. Esto significaba ir en contra de una tradición excluyente muy fuerte, que se remonta a la época del Imperio musulmán.

El factor que hizo que todo fuera un poco más fácil fue la visibilidad de la Revolución islámica en Irán, en 1979. Este mensaje revolucionario permitió empoderar a personas privadas de derechos en todo el mundo gracias a la expectativa de la emancipación de regímenes y dictaduras autoritarios respaldados por las grandes potencias mundiales. Estados Unidos, que había sido uno de los principales apoyos de la dictadura derrocada de Pahlavi en Irán, también apoyó durante mucho tiempo a la minoría blanca y al gobierno del *apartheid* en Pretoria por su condición de país aliado en la Guerra Fría. Además, en la década los ochenta, en diferentes partes de las regiones de mayoría musulmana había grupos musulmanes que también luchaban

---

[5] Sobre el impacto del racismo estructural en la sociedad brasileña, véase el capítulo de Nilma Gomes en el presente volumen.

contra gobiernos autoritarios. Por supuesto, la solidaridad con los movimientos revolucionarios y emancipadores nos sirvió de inspiración en Sudáfrica.

No obstante, también nos hizo comprender que un programa progresista en Sudáfrica sería radicalmente diferente de lo que ocurría en Egipto, Sudán o Pakistán. En estos países la atención se centraba en la aplicación de una noción pura de la *sharia* –la ley islámica–, de cuyo contenido se desprendían consecuencias sangrientas y errores judiciales impresionantes. En Sudáfrica, en cambio, buscábamos una *sharia* que tuviera en cuenta nuestras realidades, muy diferentes a las de los musulmanes en contextos mayoritarios.

Descubrir voces situadas en los márgenes de las tradiciones intelectuales musulmanas era algo común: los mensajes, ideas y conceptos que tenían resonancia en nuestra experiencia eran particularmente atractivos. La tradición dominante y canónica, por ejemplo, prohibía las alianzas con los no musulmanes y albergaba sospechas sobre nuestras relaciones con judíos y cristianos, dada la larga y desagradable historia de hostilidades políticas con estas comunidades a lo largo de los siglos, que se remontaba a los comienzos del islam en Arabia y a las Cruzadas. Con el tiempo, estas actitudes cristalizaron en una teología musulmana prácticamente separatista que, al menos en teoría, reducía al mínimo las relaciones con judíos y cristianos, salvo con notables excepciones en la España musulmana. Además, las estrechas interpretaciones jurídicas devaluaban el papel de las mujeres en la política y la vida pública.

Gran parte de esta tradición heredada no se adecuaba a nuestro contexto, dejando angustiados a los activistas por las barreras psicológicas que aquellas enseñanzas les generaban[6]. Muchos clérigos y opositores de la causa política musulmana progresista repetían las interpretaciones autoritarias desenterradas de los textos para desacreditar nuestras nuevas y escasas interpretaciones. Dadas las pocas autoridades –pasadas y presentes– de la tradición que nos brindaban algún apoyo, nuestra teología de la liberación y ética jurídica tenían que basarse en nuevas interpretaciones del Corán, así como en elementos de la tradición profética. En su famoso libro *Corán, liberación y pluralismo*[7] (1997), Farid Esack expone de manera cuidadosa las líneas generales de nuestras luchas éticas y muestra de qué manera recuperamos del Corán los mensajes de liberación y pluralismo. En medio del clima político tan represivo y de los combates a vida o muerte característicos de la Sudáfrica de entonces, era reconfortante leer que Dios estaba del lado de los justos y los oprimidos que, justa y pacientemente, permanecían fieles a su causa.

---

6 El tema de la investigación activa e interventora es objeto de discusión en el capítulo de Radha D'Souza.

7 Obra publicada en inglés con el título *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. *[N. del T.]*

Durante los ochenta, con dificultad podíamos permitirnos el lujo de pensar en los intrincados problemas de la ética musulmana de forma sistemática y teóricamente rigurosa. Los equivalentes musulmanes de teóricos como Marx, Engels y Lenin eran Qutb, Maududi y Jomeini: estos últimos tenían una retórica persuasiva, pero eran limitados en términos intelectuales e incluso, a veces, castrantes.

Teniendo en cuenta las exigencias del combate, se nos pedía que formuláramos posturas éticas dignas de confianza sobre una serie de temas. Vistos en retrospectiva, nuestros escritos eran humanos en su planteamiento, pero superficiales en profundidad intelectual; intensamente polémicos, pero políticamente débiles. En ese momento, las reinterpretaciones críticas de la tradición, hechas de una manera sistemática que nos permitiese teorizar sobre las experiencias que habíamos vivido en el seno de la tradición, eran un lujo y escaseaban.

Lo que se espera de las personas comprometidas con los discursos musulmanes progresistas en un momento de crisis es que participen en una reflexión crítica sobre estas experiencias. Hay muchas lecciones que aprender y otras, en igual medida, que desaprender. Hay que dar prioridad a la teorización de estas experiencias y prácticas. Es una tarea que una serie de musulmanes progresistas tiene que llevar a cabo con la esperanza de que nuestros esfuerzos frente a las ortodoxias dominantes, hechos desde los márgenes geográficos y del poder intelectual, puedan promover nuevos debates y diversificar la tradición.

¿Tradición progresista?

El progreso es como la cara de Jano: tiene dos lados opuestos. El progreso también implica una relación particular con la historia; supone que la historia tiene un fin *(telos)* y un objetivo predeterminado. De manera más benigna, el progreso, independientemente de la filosofía de la historia, puede significar avances en el conocimiento y en la adquisición de ciertas capacidades, así como la pérdida de otras. En sus *Tesis sobre filosofía de la historia* (1986), Walter Benjamin reflexiona sobre el cuadro del pintor suizo Paul Klee –fallecido en 1940– titulado *Angelus Novus*. Para Benjamin, la imagen del ángel es la seductora imagen del ángel de la historia. En este caso, la prudencia y la profunda ambivalencia de Benjamin con relación al historicismo emergen con fuerza, ya que, en su opinión, los partidarios del historicismo tienden a sentir empatía por los vencedores de la historia, como hace Fukuyama.

Lo que intriga a Benjamin del cuadro de Klee es la manera de volar del ángel: sus alas están abiertas, pero su rostro está vuelto hacia el pasado. El ángel no puede cerrar sus alas porque desde el Paraíso sopla un vendaval tan fuerte que se ha arremolinado en ellas y lo empuja irrefrenablemente hacia el futuro. Con una fuerte

dosis de ironía, Benjamin (1986, pp. 257-258) observa que «este huracán es lo que nosotros llamamos progreso».

En el preciso momento en que el desvalido ángel de la historia es arrastrado sin remedio hacia el futuro por el vendaval del progreso, heroicamente y contra todas las adversidades, se resiste, volviendo su rostro hacia el pasado. El volverse hacia el pasado es una sugerente alusión a la historia y a la tradición, elementos que Benjamin cree que pueden contrarrestar la idea arrogante y desbocada del progreso.

Para evitar el sentido negativo de la palabra «progreso», declara Benjamin (1986, pp. 260-261), es necesario resistirse a algunos sentidos de la palabra. Entender el «progreso» como algo que implica la transformación de toda la humanidad constituye, como mínimo, una postura arrogante. Claro que pueden reconocerse avances humanos en determinadas capacidades y conocimientos, pero entender el progreso como la perfectibilidad infinita de la humanidad en competición con la naturaleza choca con las nociones de humildad y equilibrio defendidas por el discurso ético musulmán. En efecto, la lucha por alcanzar la perfección moral y espiritual es la esencia misma de las enseñanzas éticas musulmanas, pero en un sentido muy diferente al de una concepción historicista de la perfección.

Para algunos progresistas musulmanes, el conocimiento de la tradición es importante. No defiendo que el conocimiento de la tradición deba considerarse algo sagrado e inmutable; se trata, más bien, de algo sujeto a interrogantes, correcciones y avances. Es así porque el resultado final del conocimiento no es un producto al que deba rendirse adoración y alabanza, sino algo que debe repercutir en la práctica ética. Así, la cuestión principal, si no la más estimulante que se plantea, consiste en saber si una práctica tiene que parecerse eternamente a su origen. Esta pregunta retórica no es de fácil solución: es preciso resolverla en la tradición, pues tiene que ver con *aquello* que uno es y, más importante aún, con el *modo* en que uno existe.

Una cosa es cierta: la tradición no es un conjunto de textos. Éstos son tan sólo una fuente de conocimiento de la tradición. La tradición es un estado de ánimo y un conjunto de prácticas interiorizadas. Como práctica, la tradición tiene sin duda autoridad y funciona de acuerdo con ciertas reglas de juego. Citando la afortunada expresión de Pierre Bourdieu (1990, p. 73), la tradición es aquello que el cuerpo ha aprendido o que «ha sido aprendido por el cuerpo». No es, por tanto, algo que se adquiere, como el conocimiento, sino fundamentalmente aquello que se es. Dicho de otro modo, podría afirmarse que la tradición es la autointeligibilidad del pasado en el presente; una inteligibilidad o estado de existencia en constante cambio y evolución. También podría decirse que la tradición tiene mucho que ver con la subjetividad de una persona.

El factor crucial para ser una persona comprometida con la tradición es tener una noción histórica «no sólo de lo pasado del pasado», como observó T. S. Eliot

(1975, p. 38), «sino de la presencia del pasado». La noción de «tradición» implica más que una conciencia de lo temporal y lo eterno. Una actitud comprometida con la tradición nos invita a concebir lo temporal y lo eterno de manera conjunta; a ser profundamente conscientes de nuestro lugar en el tiempo y de nuestra propia contemporaneidad. En lugar de vivir en el presente, un escritor o pensador comprometido con la tradición vive en el «momento presente del pasado» y revela una toma de conciencia «no de lo que está muerto, sino de lo que ya está viviendo», en palabras de Eliot. Dado que en el islam la tradición está muy ligada a las prácticas, son estas prácticas las que el cuerpo aprende. Como indica Bourdieu (1990), al igual que el cuerpo, la tradición no memoriza el pasado, sino que lo representa, lo revive.

La tradición no se parece a la palingenesia, en la que determinados organismos reproducen sus caracteres ancestrales sin modificaciones. La tradición funciona más bien como la cenogénesis, el proceso que en biología describe el modo en que un organismo toma características de su entorno inmediato para modificar el desarrollo hereditario de un germen u organismo, posibilitando el perfeccionamiento adaptativo.

Si la tradición ha caído en descrédito es porque algunos que se declaran practicantes de la tradición no piensan en ella como en un conjunto de prácticas dinámicas, sino que confunden el conocimiento de la tradición con la tradición misma. La tradición, desde este punto de vista, se reduce a una serie de recuerdos. Ante circunstancias difíciles y negativas, estos recuerdos provocan una nostalgia autocompasiva. Puesto que algunos representantes de la ortodoxia musulmana contemporánea confunden alegremente el conocimiento con la tradición, se equivocan al pensar que la tradición es inmune a las influencias del ambiente. Por esta razón, las figuras claves de la historia de la tradición son transformadas en personalidades únicas e idealizadas en un pasado casi mítico. Desde esta perspectiva, la historia es elevada a la categoría de mitología y las personas que originaron la tradición son transformadas en figuras hagiográficas, por lo que quedarían exentas de someterse a cualquier examen histórico. Es esta reverencia excesiva del pasado la que en mi opinión paraliza a los tradicionalistas dogmáticos. De manera paradójica, lo que ocurre en los centros visibles del tradicionalismo es que el tiempo es arrasado y homogeneizado. Lamentablemente, el tiempo pierde su densidad y naturaleza compleja y queda reducido a una versión secular con un barniz superficial de piedad.

Uno de los rasgos identificativos de la ideología del progreso que milita con fuerza contra las nociones de tradición es el que imagina y concibe el tiempo como algo homogéneo y vacío. De una manera sutil, esta noción del tiempo elimina las diferencias: tanto las que se dan entre personas como las que podemos encontrar en la diversidad de experiencias humanas. A su vez, esto inspira la fantasía de un proceso histórico utópico que obliga a todas las naciones a abrazar lo secular y se precipita

hacia un modernismo indiferenciado. Lo que distingue el estilo moderno –pues la modernidad en realidad es un estilo y no una ruptura– de sus antecesores es el cambio fundamental que se produce en la noción del tiempo, verdadera antítesis de las personas críticamente comprometidas con la tradición.

En el imaginario de la modernidad, afirma Reinhart Koselleck (1985, p. 246), «el tiempo ya no es el medio en el cual todas las historias tienen lugar; adquiere una cualidad histórica. En consecuencia, la historia ya no ocurre en, sino a través del tiempo. Éste se convierte en una fuerza histórica y dinámica por derecho propio». Con esta connotación dinámica, Koselleck quiere decir que al tiempo se le atribuye fuerza creativa, no voluntad y deseo. Para crear y recrear continuamente este dinamismo, el tiempo necesita volverse singular y homogéneo. En otras palabras, el tiempo deja de ser el vehículo en que se efectúa la historia para funcionar como su piloto automático. Los pasajeros del vehículo se encuentran a completa merced del conductor. No tienen poder para decidir qué automóviles, marcas o modelos conducirán, dado que el conductor, que es un autómata mecanizado, no puede recibir instrucciones. Las concepciones del tiempo antaño moldeadas por las especifidades de los diferentes contextos, ritmos y rituales hoy están en decadencia.

En esta cuestión, los musulmanes progresistas debemos extremar la prudencia. Si existe una voluntad de compromiso con el conocimiento de la tradición, debemos resistir la tentación de reducirla a «cosas», o a una «única» interpretación, y considerarla fundamentalmente «una» práctica. Aunque a menudo ciertas expresiones del tradicionalismo dogmático se presentan como las voces auténticas y autorizadas del islam, un estudio más atento de las tradiciones musulmanas de conocimiento revela que, con frecuencia, los temas en cuestión han sido objeto de discusión, enfrentamiento y desacuerdo, y, en consecuencia, son menos autoritarios. Sin embargo, cuando se piensa en la tradición como una especie de concepción prefabricada de la existencia, estamos ante una señal inequívoca de que los tradicionalistas, obsesionados por el poder, se han vuelto locos, pero también, y de manera paradójica, se han disfrazado con los ropajes imperiales de la modernidad. Es lo que puede llamarse tradicionalismo ataviado a la última moda.

Los progresistas debemos tomar como ejemplo la prudencia de Michel Serres y su alumno, Bruno Latour, y no cometer el error en el que todos hemos caído alguna vez: la cuestión de la datación de un periodo. El pensamiento intelectual del siglo XVII –un producto del pensamiento crítico– separó artificialmente lo moderno de lo premoderno (Wesling, 1997, p. 200). La ciencia y el capitalismo primitivos, destaca Latour, necesitaban vincularse a una filosofía reduccionista que constituyese la realidad a partir de la división naturaleza-cultura con el fin de acelerar los progresos tecnológicos y científicos. Establecer divisiones tan arbitrarias con un «trabajo de purificación» hoy resultaría injustificable. Este trabajo separa de manera arbitraria

los objetos de los sujetos, la naturaleza/tierra de la humanidad/ciencia. Irónicamente, este precioso criterio ataca al término «progreso», dado que el progreso facilita la falsa separación, pues asume que su contrario es lo estático. (Como expliqué anteriormente, utilizo el término con reservas.)

Sobre los hombros de los progresistas recae la gran responsabilidad de reavivar la tradición en todo su vigor, inteligibilidad y diversidad. Es conveniente, en este sentido, evitar el error cometido por algunos pensadores y escuelas de pensamiento judíos y cristianos que de manera acrítica han asumido la tesis de la inevitabilidad del progreso.

Quiero manifestar aquí la opinión de que deberíamos aspirar a la *posibilidad* del progreso a través de un compromiso con el conocimiento de la tradición que no margine o descuide su sabiduría. De hecho, la mayor parte de las personas que se consideran tradicionalistas tal vez se sorprenderían al saber que cada representación de la tradición también implica una crítica. Una postura intelectual progresista va acompañada de un cuestionamiento de los mecanismos de transmisión de la tradición, en particular de textos, prácticas e historias, planteando una serie de preguntas a los conocimientos heredados. En otras palabras, un musulmán crítico, o un musulmán progresista, también está vinculado al tradicionalismo crítico. La crítica de la tradición no consiste en destruirla; se trata más bien de una introspección acerca de lo que uno es: una interrogación constante sobre lo que somos. Conviene recordar lo que dije antes, que la tradición tiene que ver con lo que una persona es: es más que una identidad, más que un conjunto de textos y prácticas, más que historia. Es todo eso y, sin embargo, más. El elemento adicional aún está por definir, pero abarca todo aquello que nos genera un sentimiento de pertenencia.

Transiciones, no conclusiones: conocimientos en el *dihliz* (umbral)

A lo largo de este capítulo no he discutido cuál debería ser el contenido específico de lo que vengo llamando islam progresista. Ha sido algo intencionado. En su lugar, he preferido reflexionar sobre mis propias experiencias de encuentro con el conocimiento de la tradición, tratando de ofrecer algunas reflexiones teóricas y autocríticas *a posteriori.* Hay un motivo por el cual soy bastante reacio a ser normativo respecto a este contenido. Si el movimiento progresista fuera normativo, acabaría convirtiéndose en una versión única del islam progresista, originando problemas previsibles. Cuando se defiende un contenido específico para el islam progresista, éste se transforma en una institución con intereses ideológicos que podrían destruir su dinamismo. Y, desde un punto de vista práctico, si los progresistas se arrogaran

la representación institucional del islam progresista, cargarían con un fardo más pesado del que pueden soportar. Difícilmente pueden preverse todos los escenarios y contextos en un país o región, y mucho menos promover una causa para un público mundial. Veo más bien el impulso del islam progresista como un catalizador para otras tendencias existentes en el islam, no como un sustituto. Sin duda, en cuanto miembros de la comunidad, los progresistas tienen que interiorizar y desafiar tanto las prácticas como las interpretaciones existentes, pero sin adoptar la postura de una iglesia o tendencia separada que ve cuestionadas sus credenciales debido a cierta indiferencia respecto a las comunidades más grandes. Es la parte más difícil y estimulante para un defensor del islam progresista, pues resulta fácil predicar y trabajar con personas que piensan como nosotros. El reto, sin embargo, es convencer a las personas con las que se está en desacuerdo. En segundo lugar, sospecho que, tan pronto como las prácticas progresistas del islam fueran institucionalizadas e impuestas desde arriba, se produciría una serie de efectos nocivos. Al igual que con las bienintencionadas obras de los musulmanes modernistas de hace un siglo, los musulmanes progresistas corren el riesgo de volverse lacayos del poder. La modernización del islam dirigida por el Estado ha transformado a los musulmanes modernistas en socios y servidores de los regímenes autoritarios más brutales, de Egipto a Pakistán, pasando por Túnez e Indonesia. En lugar de aplacar a las elites, los musulmanes progresistas tienen que reflexionar sobre la importancia de participar en la base democrática de su sociedad. No hace falta decir que es mucho más fácil decirlo que hacerlo y que hay que invertir más en ideas sobre cómo diseñar estrategias eficaces. En tercer lugar, los musulmanes progresistas deben evitar el riesgo de ser vistos como los promotores de una enésima misión civilizadora para los musulmanes. Estar en guardia ante las intenciones que el poder tiene de captar a los progresistas para proyectos neoconservadores, imperialistas o nacionalistas, sean o no islámicos, es un primer paso. Una autocrítica y un debate constantes nos ayudarán a no repetir los errores cometidos por nuestros bienintencionados antecesores.

Los enfoques críticos o progresistas de la práctica del islam, sobre todo los planteamientos relacionados con las tradiciones de conocimiento y sus respuestas relevantes, están determinados por contextos específicos. En efecto, el contexto es una parte innegable de la cuestión de la práctica; el contexto se imprime en la tradición. Ofrecer respuestas normativas fuera de cada contexto específico constituiría una postura colonizadora que debe evitarse a toda costa. Otra cosa muy diferente es que las personas de un contexto en particular quieran aprender de las experiencias de otro para no tener que reinventar la rueda en asuntos análogos. En este caso, cuando las personas aceptan los criterios de otra experiencia, lo hacen por voluntad propia, sin una imposición externa, apropiándose de la idea y la práctica como si fuesen suyas.

Al permitir que el contexto oriente la interpretación y la práctica del islam, también se aseguran una diversidad y un pluralismo sólidos. Pero lo más importante es que las experiencias de cada contexto se toman en serio. Aunque la idea y la práctica del islam hayan sido inspiradas por impulsos no históricos de profecía y revelación, tras este momento inicial todo se produce a plena luz de la historia. Por esta razón, es un imperativo que las normas islámicas estén inspiradas en las experiencias históricas de los pueblos. Así, si la solidaridad, el diálogo interreligioso y la justicia de género eran los temas más urgentes en la Sudáfrica de los ochenta, por poner un ejemplo, esto no significa que las prioridades tengan que ser las mismas en el siglo XXI. De manera hipotética, los musulmanes de Egipto pueden considerar que el pluralismo político y la justicia son prioridades urgentes, mientras que en Estados Unidos lo pueden ser el acceso de las mujeres a las mezquitas, junto con su derecho al liderazgo religioso.

Con frecuencia, las prácticas y experiencias no están orientadas por teorías y políticas bien definidas, aplicadas en ambientes higienizados. Por el contrario, las prácticas se crean en contextos mucho más desordenados y en circunstancias contingentes. Al relatar las experiencias de los musulmanes progresistas en Sudáfrica, observé que la reflexión teórica era un lujo y que muchas veces la necesidad práctica, el sentido común y la visión ética, junto con un cierto pragmatismo, inspiraban nuestras prácticas en aquel campo de batalla. La teoría, por lo general, surge después de la práctica, al igual que las disciplinas de teoría del derecho (*usul al-fiqh*) y teoría de la teología (*usul al-din* o *'Ilm al-kalam*) emergieron como reflexiones teóricas después de que la práctica de la ley, la ética y la teología especulativa estuvieran vigentes durante algún tiempo.

La teoría es necesaria por varias razones. Una de las más evidentes es la necesidad de conferir cierta coherencia intelectual e inteligibilidad social a las prácticas existentes. La teoría tiene la capacidad de afinar y acentuar los principios lógicos que subyacen a las prácticas, además de perfeccionarlas. La teoría hace que las ideas y experiencias complejas se vuelvan accesibles y asimilables para fines pedagógicos. La universalidad de ideas y prácticas, combinada con la concisión de la abstracción, favorece una transmisión fácil de un contexto a otro. Como es obvio, la pluralidad de teorías heredadas del pasado, así como las más recientes, constituye una prueba tangible de las diferentes experiencias musulmanas, que deben apoyarse a toda costa para evitar resultados totalitarios en el pensamiento religioso.

De las diferencias de conocimiento resulta una pluralidad de experiencias. La falibilidad del conocimiento humano se pone de manifiesto en su diversidad e hibridismo ineludibles. La falibilidad constituye una imperfección necesaria que vuelve imperativa la búsqueda del conocimiento. No es de extrañar que algunos de los mejores ejemplos de la tradición islámica, desde el profeta y los compañeros hasta

figuras posteriores como Abu Hamid al-Ghazali –fallecido en 1111 d.C.–, Abu al-Walid Ibn Rushd –fallecido en 1198 d.C.– y Muhyi al-Din Ibn Arabi –fallecido en 1240 d.C.– hicieran de la promiscuidad intelectual una virtud. En sus monumentales obras, Al-Ghazali demostró esta diversidad insistiendo en el valor del espacio liminal *(dihliz)* para la vida y la reflexión cotidianas (Moosa, 2005). La metáfora espacial de un umbral o portal, un *dihliz* –el espacio intermedio que separa la casa de su exterior y se cruza al entrar o salir–, también es un espacio dialógico productivo. Con Al-Ghazali y tantos otros, aprendemos que la productividad intelectual se intensifica al cruzar umbrales entre culturas[8]. Al-Ghazali imaginó y teorizó que todo el pensamiento y toda la práctica eran un movimiento dialógico constante y productivo entre el interior y el exterior, lo esotérico y lo exotérico, el cuerpo y el espíritu. No configuró lo dialógico como una relación binaria simplista, sino como polos de un campo de fuerzas.

Suspendido en medio de este campo de fuerzas se encontraba el sujeto, atendiendo con diligencia las necesidades de la materia y el espíritu. En toda nuestra actividad crítica subyacen un hibridismo y una indistinción complejos, a pesar de nuestros intentos de suavizarlos. Y aunque en un plazo largo a veces podamos asistir a cambios radicales del conocimiento, en la mayoría de las ocasiones pasamos a través de transiciones, surcos y giros en el conocimiento y el tiempo.

La eterna búsqueda consiste en generar un conocimiento que emerja de nuestros combates y transiciones hacia futuros alternativos. La experiencia nos ha enseñado algo: que los paradigmas dominantes necesitan ser cuestionados constantemente con formas alternativas de conocer, con diferentes tipos de conocimiento y modelos de construcción de la sociedad. Como apunta Boaventura de Sousa Santos (1995), el futuro se ha convertido en un asunto personal para todos nosotros, en una cuestión de vida o muerte. Para buscar estos futuros alternativos también es necesario recurrir al pasado, pero no como una solución hermética e impermeable, sino como un problema creativo, susceptible de abrir nuevas posibilidades. «Es cierto que necesitamos la historia», escribió Nietzsche, «pero las razones por las que la necesitamos son distintas de las que necesita el refinado paseante por el jardín del conocimiento», continúa, añadiendo después: […] «Necesitamos la historia para la vida y la acción, no para apartarnos cómodamente de la vida y la acción, y menos para camuflar la vida egoísta y la acción vil y cobarde» (Nietzsche, 1980, p. 7).

---

[8] Moosa utiliza de manera metafórica la figura del umbral o *dihliz* como espacio desde el que Al-Ghazali se comprometió con diferentes corrientes de pensamiento, personificando la idea de que las respuestas a las complejas realidades de la vida no residen en una sola cultura o tradición intelectual. Para Moosa, el trabajo de Al-Ghazali adquiere, en este sentido, relevancia en la actualidad como un modelo de encuentro crítico con la propia tradición intelectual. *[N. del T.]*

Al-Ghazali e Ibn Arabi, tal como después lo hiciera Nietzsche, se sintieron en la obligación de releer el pasado como una profecía que cambiaría el presente. Lamentablemente, muchos pensadores entendieron el progreso de la civilización en términos de un marcado carácter económico, asociando la división del trabajo al desarrollo de la sociedad. Puede que esto forme parte de la verdad, pero sin duda no la constituye en su totalidad. Lo que buscamos en toda su intensidad es la actividad profética dedicada a la vida. Es necesaria una vida basada en el equilibrio y la distribución para evitar el fin nihilista que sin ella nos espera. El progreso que hacemos al dar forma a este espíritu profético –una vida de práctica y voluntad de poder– abre *posibilidades* de nuevas historias, no su inevitabilidad o, menos aún, el fin de la historia, el disfraz de una teología escatológica exclusiva de una cierta visión cristiana del mundo, aunque no necesariamente compartida por todos. Gracias a la posibilidad de la historia y a la voluntad de poder, la profecía del fin de la historia, atrapada ahora en las ruinas de Mesopotamia y en las montañas del Hindu Kush, así como en las cenizas del World Trade Center de Nueva York, demuestra cuán grotescamente Fukuyama estaba equivocado. Tanto los neoconservadores como los capitalistas liberales, hoy en la cima de la historia, confían en la inevitabilidad del progreso. ¿Es que acaso su final supondrá el colapso de la civilización? Para quienes consideran que la historia es una lucha constante, una ofrenda que transporta posibilidades de progreso, el cultivo de la civilización sigue siendo absolutamente atractivo y tentador (Karamustafa, 2003).

Referencias bibliográficas

BENJAMIN, W. (1986), «Theses on the Philosophy of History», en H. Arendt (org.), *Illuminations: Essays and Reflections,* Nueva York, Schocken Books, pp. 253-264.

BOURDIEU, P. (1990), *The Logic of Practice,* Stanford, Stanford University Press.

ELIOT, T. S. (1975), «Tradition and the Individual Talent», en F. Kermode (org.), *Selected Prose of T. S. Eliot,* Londres, Faber & Faber.

ESACK, F. (1997), *Qur'an Liberation and Pluralism: Towards an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression,* Oxford, Oneworld Publications.

FUKUYAMA, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, Londres, Hamish Hamilton [ed. cast.: *El fin de la historia y el último hombre,* Barcelona, Planeta, 1992].

KARAMUSTAFA, A. (2003), «Islam: a Civilizational Project in Progress», en O. Safi (org.), *Progressive Muslims: on Justice, Gender and Pluralism*, Oxford, Oneworld Publications.

KOSELLECK, R. (1985), *Futures Past: on the Semantics of Historical Time,* Cambridge (Massachusetts), The MIT Press [ed. cast.: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos,* Barcelona, Paidós, 1993]

MOOSA, E. (2005), *Ghazali and the Poetics of Imagination,* Chapel Hill (Carolina del Norte), University of North Carolina Press.
NIETZSCHE, F. (1980), *On the Advantage and Disadvantage of History for Life,* Indianapolis, Hackett Publishing Company.
SANTOS, B. S. (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition,* Nueva York, Routledge.
TUVESON, E. L. (1949), *Millennium and Utopia: a Study in the Background of the Idea of Progress,* Berkeley, University of California Press.
WESLING, D. (1997), «Michael Serres, Bruno Latour, and the Edges of Historical Periods», *CLIO*: *Journal of Literature, History and the Philosophy of History* 26, 2, pp. 189-204.

Parte III
Geopolíticas y su subversión

X

Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad[1]

ENRIQUE DUSSEL

Este trabajo tiene conciencia de ser explícitamente polémico. Polémico ante el juicio despectivo de la existencia de un «Sur de Europa» –y por ello de Latinoamérica– *construido* epistémicamente por la Ilustración del centro y norte de Europa desde mediados del siglo XVIII. La Ilustración *construyó* –fue un *making* inconscientemente desplegado– tres categorías que ocultaron la «exterioridad» europea: el orientalismo –descrito por Edward Said–, el occidentalismo eurocéntrico –fabricado, entre otros, por Hegel– y la existencia de un «Sur de Europa». Dicho «Sur» *fue* –en el pasado– centro de la historia en torno al Mediterráneo –Grecia, Roma, los imperios de España y Portugal, no haciéndose referencia al mundo árabe del Magreb, ya desacreditado dos siglos antes–, pero en ese momento era ya un resto cultural, una periferia cultural, porque para la Europa dieciochesca que efectuaba la Revolución industrial todo el mundo mediterráneo era un «mundo antiguo». En el decir de Cornelius de Pauw: «En los Pirineos empieza África», y a las Américas ibéricas, como es evidente, se las situaba como colonias de las ya semiperiféricas España y Portugal. Con ello, simplemente Latinoamérica «desapareció del mapa y de la historia» hasta hoy, comienzo del siglo XXI. Intentar comenzar a reinstalarlas en la geopolítica mundial y en la historia de la filosofía es el intento de este corto trabajo, que ciertamente será criticado por «pretencioso».

[1] Este artículo comenzó siendo una ponencia presentada en el II Congreso de la Asociación Filosófica del Caribe (Puerto Rico), 2005, invitado por su presidente Lewis Gordon. Posteriormente expuse el tema con nuevos contenidos en una conferencia dictada en la X Feria del Libro en Santo Domingo, el 25 de abril de 2007, donde también comenzamos a preparar la celebración del *Quinto Centenario* del primer grito crítico-mesiánico en Santo Domingo –en aquel 1511, a la manera de un *tiempo-ahora* de Walter Benjamin– contra la injusticia de la naciente Modernidad, del colonialismo que se inauguraba no sólo en el continente americano sino en la periferia del sistema-mundo.

¿Fue René Descartes el primer filósofo moderno?

Comenzaremos por una indagación de una de las historias europeas de la filosofía de los dos últimos siglos. Las historias no sólo indican el tiempo de los acontecimientos sino igualmente su lugar geopolítico. La Modernidad se origina, según la interpretación corriente que intentaremos refutar, en un «lugar» y en un «tiempo». El «desplazamiento» geopolítico de ese «lugar» y ese «tiempo» significará igualmente un desplazamiento «filosófico», temático, paradigmático.

¿Dónde y cuándo se ha situado tradicionalmente el origen de la Modernidad?

Stephen Toulmin escribe:

> Unos fechan el origen de la Modernidad en 1436[2], año en que Gutenberg adoptó la imprenta de tipos móviles; otros, en 1520, año de la rebelión de Lutero contra la autoridad de la Iglesia; otros, en 1648, al finalizar la Guerra de los Treinta Años; otros, en 1776 y 1789, los años en que estallaron las revoluciones americana y francesa respectivamente; mientras que, para unos pocos, los tiempos modernos no empiezan hasta 1895 (Toulmin, 1992, p. 5).

Más adelante, Toulmin (1992, p. 9) añade: «La ciencia y la tecnología modernas se pueden considerar como una fuente, ya de bendiciones, ya de problemas, ya de ambas cosas a la vez. En cualquiera de los casos, su origen intelectual hace de la década de 1630 la fecha más plausible para el inicio de la Modernidad».

Por lo general, aun para Habermas[3], el origen de la Modernidad tiene un «movimiento» de sur a norte, de este a oeste de Europa del siglo XV al XVII que es aproximadamente el siguiente: a) del Renacimiento italiano del Quattrocento –no considerado por Toulmin–, b) la Reforma luterana alemana y c) la Revolución científica del siglo XVII se culmina en d) la Revolución política burguesa inglesa, norteamericana o francesa. Obsérvese la curva del proceso: de Italia, a Alemania, a Francia hacia Inglaterra y Estados Unidos. Y bien, debemos refutar esta *construcción* histórica «ilustrada» del proceso del origen de la Modernidad, por ser una visión intraeuro-

---

[2] Recordando que los chinos habían descubierto empírica e históricamente la imprenta siglos antes.

[3] Habermas incluye «el descubrimiento del Nuevo Mundo», pero, siguiendo las tesis de Max Weber, no puede sacar ninguna consecuencia de esa indicación puramente accidental. Véase Habermas, 1989, p. 15.

pea, eurocéntrica, autocentrada, ideológica y desde la centralidad del norte de Europa desde el siglo XVIII, y que se ha impuesto hasta nuestros días.

Vislumbrar el origen de la Modernidad con «nuevos ojos» exige colocarse *fuera* de la Europa germano-latina y verla como un observador externo –«comprometido» evidentemente, pero no desde un «punto cero» de la observación–. La llamada Europa *medieval* o *feudal,* que ocupa toda una época usualmente denominada como *la noche oscura,* no es sino el espejismo eurocéntrico que no se autodescubre desde el siglo VII como una civilización *periférica, secundaria, aislada,* «enclaustrada», «sitiada» por y ante el mundo musulmán más desarrollado y conectado con la historia del Asia y el África hasta 1492. Europa debió relacionarse con las grandes culturas por el Mediterráneo oriental, que desde el año 1453 –por la toma de Constantinopla– era definitivamente otomano. Europa estaba «encerrada» desde el indicado siglo VII, lo que le impedía –pese al intento de las Cruzadas– todo contacto con lo más denso de la cultura, la tecnología y la economía del «mundo antiguo» –que hemos llamado el «Estadio III del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo»[4].

Hemos estudiado esta relación geográfico-ideológica en numerosas obras[5]. Resumamos el estado de la cuestión. Europa *nunca fue centro de la historia mundial* hasta finales del siglo XVIII –digamos hasta el 1800, hace sólo dos siglos–. Será centro como efecto de la Revolución industrial. Pero gracias a un espejismo, como hemos dicho, se le aparece a los ojos obnubilados del eurocentrismo *toda la historia mundial anterior* –la posición de Max Weber– como teniendo a Europa como centro. Esto distorsiona el fenómeno del origen de la Modernidad. Veamos el caso de Hegel[6].

En todas las *Lecciones universitarias,* Hegel expone sus temas teniendo como horizonte de *fondo* una cierta categorización histórica mundial. En sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*[7] divide la historia en cuatro momentos: «El mundo oriental»[8], «El mundo griego», «El mundo romano» y «El mundo germano». Puede verse el sentido esquemático de esta construcción ideológica, completamente eurocéntrica; es más: germanocéntrico del norte de Europa –ya se ha producido la negación del «Sur de Europa»–. Por otra parte, el «mundo germánico» –no se dice «europeo»–

---

4 Véase Dussel, 2007b.

5 Véase Dussel, 1995, 1998, 2001, 2007a, 2007b.

6 Para los textos de Hegel, el autor utiliza la impresión de la obra de este filósofo en veinte volúmenes editada por Suhrkamp Verlag. Esta colección es de 1970, por lo que todas las referencias a la obra de Hegel aparecerán con este año. Cuando el autor cite textualmente a Hegel, aparecerá, separado por un guion, un número romano que indica el volumen del cual es tomada la cita. Así, por ejemplo, Hegel (1970-X, p. 50) significa que es la página 50 del volumen 10 de la edición anotada. El mismo modelo se sigue en las citas de Bartolomé de las Casas y de Guamán Poma de Ayala. *[N. del E.]*

7 Véase Hegel, 1970-XII.

8 Ya afirma la ideología del «orientalismo».

se divide en tres momentos: «El mundo germánico-cristiano» –descartándose lo «latino»–, «La Edad Media» –sin situarla geopolíticamente en la historia mundial– y «El tiempo moderno». Este último, por su parte, abarca tres momentos: «La Reforma» –fenómeno germánico–, «La Reforma en la constitución del Estado moderno» y «La Ilustración y la Revolución».

En las *Lecciones de Filosofía de la religión*[9], nuevamente la historia se divide en tres momentos: a) «La religión natural» –que comprende las religiones «primitivas», china, vedanta, budista, parsi, siríaca–; b) «La religión de la individualidad espiritual» –judía, griega, romana– y, como su culminación, c) «La religión absoluta» –el cristianismo–. Siempre el Oriente es propedéutico, infantil, da los «primeros pasos». El «mundo germánico» –la Europa del «norte»– es el final de la historia.

En las *Lecciones sobre Estética*[10], de otra forma, Hegel considera la historia como el «desarrollo del ideal de las formas particulares de la belleza artística» en tres momentos: a) «Las formas del arte simbólico» –zoroastrismo, brahamánico, egipcio, hindú, mahometano y la mística cristiana–, b) «La forma del arte clásico» –los griegos y romanos– y c) «La forma del arte romántico». Este último se divide en tres: a) el del cristianismo primitivo; b) el de «lo caballeresco» en la Edad Media y c) el de «la autonomía formal de las particularidades individuales» –que, como en los casos anteriores, se trata de la Modernidad.

Pero nada mejor para nuestro tema que las *Lecciones de Historia de la Filosofía*[11]. Comienza por a) la «filosofía oriental» –según el «orientalismo» recientemente construido–, con la filosofía china e hindú –vedanta en Shankara y budista en Gautama y otros–. Pasa después a b) la «filosofía griega» –sin tratar la filosofía romana–. Siguiendo por c) la «filosofía de la Edad Media» –en dos momentos: i) «filosofía árabe», incluyendo a los judíos, y la ii) «filosofía escolástica», que culmina con el Renacimiento y la Reforma luterana[12]–. Por último, c) la «filosofía moderna» *(Neuere Philosophie)*. Aquí debemos detenernos. Hegel sospecha algunas cuestiones, pero no sabe darle una razonabilidad suficiente. Escribe sobre la Modernidad: «El ser humano adquiere confianza en sí mismo *(Zutrauen zu sich selbst).* […] Con la inven-

[9] Véase Hegel, 1970-XVI-XVII.

[10] Véase Hegel, 1970-XIII-XV.

[11] Véase Hegel, 1970-XVIII-XX.

[12] Esto significa que para Hegel el Renacimiento no es parte todavía constitutiva de la Modernidad. En este punto, pero por muy diversas razones, coincidimos con Hegel contra Giovanni Arrighi, por ejemplo. En una visión «eurocéntrica» –como es lo habitual–, Hegel indica: «Aunque ya Wiclef, Hus y Arnaldo de Brescia se habían apartado del camino de la filosofía escolástica […] es de Lutero de quien arranca el movimiento de la libertad del espíritu». Véase Hegel, 1970-XX, p. 50. Si no se hubiera abierto el Atlántico para la Europa del norte, Lutero hubiera sido un Wiclef o Hus del comienzo del siglo XVI sin significación posterior.

ción de la pólvora[13] desaparece en la guerra la enemistad individual. […] El hombre[14] descubre América, sus tesoros y sus pueblos, descubre la naturaleza, se descubre a sí mismo *(sich selbst)*» (Hegel, 1970-XX, p. 62).

Habiendo dicho esto en cuanto a las condiciones geopolíticas exteriores a Europa, Hegel se encierra en una reflexión puramente centrada sobre Europa. Intenta así en las primeras páginas sobre la Filosofía moderna explicar la nueva situación del filósofo ante la realidad sociohistórica. Su punto negativo de partida es la Edad Media –para mí el «Estadio III del sistema interregional»–. «En los siglos XVI y XVII es cuando *reaparece* la *verdadera* filosofía»[15]. En primer lugar, para Hegel esta filosofía nueva se desdobla: a) hay, por un lado, un *realismo* de la experiencia, que contrapone «el conocimiento y el objeto sobre el que recae» (Hegel, 1970-XX, p. 68), que tiene una vertiente (a1) como observación de la *naturaleza* física, y otra (a2) como análisis *político* del «mundo espiritual de los Estados» (Hegel, 1970-XX, p. 67). Por otro lado, b) hay una dirección *idealista,* donde «todo reside en el pensamiento, y el Espíritu mismo es todo el contenido» (Hegel, *ibid*).

En segundo lugar, Hegel detalla los *problemas* centrales de la nueva filosofía: Dios y su deducción desde el espíritu puro; la concepción del bien y del mal; la cuestión de la libertad y la necesidad.

En tercer lugar, se ocupa de dos fases históricas: «a) primero, se anuncia la conciliación de aquellas contradicciones bajo las forma de unos cuantos intentos […] aún no suficientemente claros y precisos; aquí tenemos a Bacon [nace en Londres en 1561[16]] y Jacobo Boehme»[17]. Ambos nacen en la segunda parte del siglo XVI. «b) La conciliación metafísica. Aquí se inicia la auténtica filosofía de este tiempo: comienza con Descartes» (Hegel, 1970-XX, p. 70). Meditemos lo ya ganado.

En primer lugar, como es evidente, Hegel introduce a Jacobo Boehme, que es un alemán, místico y popular pensador de la «interioridad germánica», siendo su regis-

---

[13] Parece que no sabe que la pólvora, el papel, la imprenta, la brújula y muchos otros descubrimientos técnicos los había inventado hacía siglos la China. Eurocentrismo infantil de la pura ignorancia.

[14] Como si los indígenas americanos no fueran «humanos» que habían «descubierto» su propio continente hacía muchos milenios. Había que esperar a los europeos para que «el hombre» *descubriera* América. Ideologema vulgar no digno de un filósofo de renombre.

[15] «Reaparece» la filosofía de la Antigüedad, aunque con diferencias, sin descubrir cabalmente el giro radical geopolítico de la Modernidad –que se sitúa por primera vez en un sistema-mundo completamente imposible para griegos y romanos.

[16] Hay que recordar las fechas, ya que en su vejez vivirá hasta el comienzo del siglo XVII, naciendo 70 años después del comienzo de la «invasión» de América por Cristóbal Colón, cuando Bartolomé de las Casas estaba próximo a su muerte (†1566).

[17] Nacido en Alt-Seidenberg en 1575.

tro en esta historia una nota folclórica simpática y nacionalista, pero nada más. En segundo lugar, aunque intenta hablar de «aspectos histórico-externos de las circunstancias de vida de los filósofos» (Hegel, 1970-XX, p. 70), no va más allá de indicar aspectos sociológicos que hacen del filósofo moderno no un monje sino un hombre común de la calle, que «no se aísla del resto de la sociedad» (Hegel, 1970-XX, pp. 71-72). Para nada imagina en su ignorancia noreuropea el cataclismo geopolítico mundial que se ha producido desde finales del siglo XV en todas las culturas de la Tierra –en el Extremo Oriente, el Sudeste asiático, la India, el África subsahariana y Amerindia por la invasión europea al «cuarto continente».

Es en esta visión eurocéntrica y provinciana que Descartes aparece en el discurso histórico de Hegel como el que «comienza propiamente la filosofía de la época moderna»[18] (Hegel, 1970-XX, p. 70). Veamos la cuestión con algún detenimiento

Descartes y los jesuitas

René Descartes nace en Francia, en La Haye junto a Tours en 1596, y muere en 1650. Huérfano pocos meses después de su nacimiento, es educado por su abuela. Es decir, vive en el comienzo del siglo XVII. En 1606 entra al colegio de La Flèche de los jesuitas. Allí recibirá hasta 1615 su única formación filosófica formal[19]. Es decir, abandona su casa a los diez años. El padre jesuita Chastellier es como su segundo padre. La primera obra filosófica que estudia es la denominada *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, publicada en 1597, un año después del nacimiento de Descartes.

Es sabido que el español vasco Ignacio de Loyola –que nace casi con la Modernidad en 1491, un año antes del «descubrimiento del Atlántico» occidental por Colón, y que muere en 1556, cuarenta años antes del nacimiento de Descartes–, estudiante en filosofía en París, fundó colegios para formar filosóficamente a clérigos y jóvenes nobles o de estamentos acomodados burgueses. En 1603 fueron llamados los jesuitas por el rey Enrique –después de haber sido expulsados de Francia en 1591–, fundando el colegio de La Flèche en 1604, alojado en un enorme palacio –cuatro hectáreas cuadradas– donado a los padres por el mismo rey. La formación, según el Concilio de Trento –el concilio que «moderniza» racionalizando todos los aspectos de la Iglesia católica–, era completamente «moderna» en su *ratio studiorum*. Cada jesuita constituía una *subjetividad* singular, independiente, moderna, sin cantos ni oraciones en el coro de una comunidad como en el caso de

[18] *Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit an.*

[19] Véanse Gauckroger, 1997; Cottingham, 1995.

los monjes benedictinos medievales, realizando diariamente un individual «examen de conciencia»[20]. Es decir, el joven Descartes debía cada día[21] en tres oportunidades retirarse en silencio, *reflexionarse* sobre su propia subjetividad y «examinar» con extrema *claridad* y *autoconciencia* la intención y el contenido de cada acción, las acciones cumplidas hora por hora, juzgando lo actuado bajo el criterio de que «el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios» (Loyola, 1952, p. 161). Eran una rememoración de los *exercitatio animi* de Agustín de Hipona. Era una práctica cotidiana del *ego cogito*: «Yo tengo autoconciencia de haber hecho esto y aquello»; todo lo cual disciplinadamente dominaba a la subjetividad –aun antes del calvinismo propuesto por Max Weber como la ética del capitalismo–. Los estudios eran extremadamente metódicos. En las *Constituciones de los colegios* se dispone que los alumnos

> no estudien por compendios las facultades principales ni imperfectamente, antes vayan muy de fundamento en ellas, dando tiempo y estudio competente [...] Las facultades que todos ordinariamente deben aprender son: letras de humanidades, *lógica*, *filosofía natural*, y habiendo aparejo, algunas *matemáticas* y moral, *metafísica* y teología escolástica [...] Sin este estudio haya cada día una hora para disputar en cualquier facultad que se estudie [...] Haya cada domingo después de comer disputas públicas (Loyola, 1952, pp. 588-590).

Así, el joven Descartes, de 1606 a 1611, debió practicar la *lectio, repetitiones, sabbatinae disputationes* y, al fin del mes, las *menstruae disputationes*[22]. En esos ejercicios se leía a Erasmo, Melanchton y Sturm, y textos de los «Hermanos de la vida común», aunque el más referido era el jesuita español Francisco Suárez –que vivía cuando Descartes estudió filosofía y que morirá sólo en 1617, en el momento en que éste abandona el colegio–. Había entonces comenzado su formación propiamente

---

[20] Habla ya Ignacio de Loyola, en su *Autobiografía* de 1538, «del examinar la conciencia con aquel modo de las líneas»; véase Loyola, 1952, p.109. En un cuaderno se trazaba una línea para cada día, donde se indicaban las faltas cometidas contabilizándolas por horas, desde la mañana al levantarse, después del mediodía y a la noche –tres veces cada día–. Véase igualmente Loyola, 1952, p. 162.

[21] «Usen el examinar cada día sus conciencias»; véase Loyola, 1952, p. 430.

[22] No es entonces extraordinario que la obra cumbre de Francisco Suárez llevara por título lo recomendado por la *Regla de san Ignacio*: *Disputationes Metaphysicae*, y que el propio Descartes escribiera, por su parte, unas *Règles sur la direction de l'esprit* –aun la palabra «direction de l´esprit» nos recuerda a los «directores espirituales» de los colegios jesuitas–. En el *Discours de la Méthode*, II y III, sigue hablando de «reglas»: «Principaux *règles* de la méthode», «Quelques *règles* de la morale». ¿Recuerdos de juventud?

filosófica por la *Lógica* –aproximadamente en 1610, después de sus estudios clásicos en latín–. La estudió en el texto *consagrado* y usado en todos los colegios europeos de la Compañía, por lo que tuvo innúmeras ediciones en todo el Viejo Continente, desde Italia, España, Holanda o Alemania, y también entonces en Francia. Se trata de la *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* –publicada en Colonia, 1606, año en el que René entraba al colegio de La Flèche– del filósofo *mexicano* Antonio Rubio (1548-1615)[23]. ¡Quién hubiera pensado que Descartes estudió la *parte dura* de la filosofía, la *Lógica*, la *Dialéctica*, en una obra de un filósofo mexicano! Esto constituye una parte de nuestro argumento. En 1612 se introdujo en las matemáticas y en astronomía, parte del currículo como hemos visto. La metafísica –las suarecianas *Disputationes Metaphysicae* es la primera obra que leyó Descartes según su propia confesión, y como ya hemos indicado arriba– y la ética le ocuparon los años 1613 y 1614.

Como veremos más adelante, esta obra de Suárez –anticipada por sugerencias en Coimbra de Pedro de Fonseca como explicaremos después– no es ya un comentario de la *Metafísica* de Aristóteles, sino la primera obra *sistemática* del tema –que anticipa todas las ontologías del siglo XVII y XVIII, como las de Baumgarten, Leibniz o Wolff, y a la que ellos recurrieron explícitamente.

En todos los momentos del «argumento cartesiano» pueden observase influencias de sus estudios con los jesuitas. Desde la reflexión radical de la conciencia sobre sí misma en el *ego cogito* hasta la «salvación» del mundo empírico gracias al recurso del Infinito –cuestión tratada con esa denominación en la *Disputatio 28* de la citada obra de Suárez–, demostrando anselmianamente –cuestión tratada en la *Disputatio 29*– su existencia, para desde él reconstruir un mundo real matemáticamente conocido. El *método* –que tomaba la matemática como ejemplar– era alguno de los temas que eran discutidos apasionadamente en las aulas de los colegios jesuitas. Éstos, como es evidente, proceden del sur de Europa, de España, del siglo XVI, del Mediterráneo volcado recientemente al Atlántico. ¿No tendrá entonces el siglo XVI algún interés filosófico? ¿No será Descartes el fruto de una generación *anterior* que preparó el camino? ¿No habrá filósofos iberoamericanos *modernos* anteriores a Descartes que abrieron la problemática de la filosofía moderna?

---

[23] Aunque de origen peninsular, llegó a México a los 18 años y estudió toda su filosofía en la Universidad de México –fundada en 1553–. Allí escribió la obra, por ello lleva por nombre *Logica mexicana* –en latín aun el título–. Escribió también en México una *Dialecticam* –publicada posteriormente en 1603 en Alcalá–, una *Physica* –publicada en Madrid, 1605–, un *De Anima* –Alcalá, 1611–, y un *In de Caelo et Mundo* –Madrid, 1615–. Otros maestros eran igualmente estudiados en el colegio, como el portugués Pedro de Fonseca –profesor de Coimbra desde 1590.

Descartes y el agustinismo del ego cogito. *El «nuevo paradigma» moderno*

El tema del *ego cogito*[24] tiene sus antecedes occidentales y mediterráneos, aunque esto no le quita nada de su *novedad*. Las referencias a Agustín de Hipona son inocultables, aunque Descartes pretendía a veces aparentar no haberse inspirado en el gran retórico romano del norte de África. Tampoco admitía influencias de Francisco Sánchez, ni de ningún otro. En efecto, en su tiempo Agustín argumentaba contra el escepticismo de los académicos; Descartes, contra el escepticismo de los libertinos. Para ello, recurre a la indubitabilidad del *ego cogito.*

El tema retorna siempre a la «conciencia de sí» –o *autoconciencia*–, cuestión filosófica que se refería también a un texto clásico de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, en el que se inspirarán Agustín y, posteriormente, entre otros, Descartes:

> Hay una facultad por la que sentimos nuestros actos [...]. El que ve *siente (aisthánetai)*[25] que ve, el que oye [siente] que oye, el que camina [siente] que camina, y así en las restantes cosas *sentimos (aisthanómenon)* lo que operamos. Por ello podemos *sentir (aisthanómeth')* que *sentimos (aisthanómetha)* y conocer *(noômen)* que conocemos. Pero *sentimos* y pensamos porque somos, porque ser *(eînai)* es *sentir* y pensar (Aristóteles, 2003, IX, 1170 a, pp. 29-34)[26].

Se trata entonces del fenómeno de la «autoconciencia», que debe definirse según Antonio Damásio (2003) como un «sentimiento» *(feeling)* ligado neurológicamente a los centros del habla[27].

Por su parte, y de manera análoga, Agustín había escrito en el *De Trinitate: «Vivere se tamen, et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quando quidem etiam si dubitat, vivit»*[28] y *«Nulla in his veris academicorum argumenta formido dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum»*[29].

---

[24] Los textos centrales se encuentran en la IV parte del *Discours de la méthode,* véase Descartes, 1953, pp. 147 y ss., y en la «Meditación segunda» de las *Méditations touchant la Première Philosophie –Meditationes de prima philosophia*, que en su primera versión francesa se semejaba más al título de la influyente obra de Suárez: *Méditations métaphysiques*.

[25] Pensar es un acto de la «sensibilidad» para el Estagirita, y hoy igualmente para Damásio, quien recuerda que el *cogito* es un *feeling*; véase Damásio, 2003.

[26] Esta autoconciencia de los actos humanos era denominada por los estoicos *synaísthesis* –véase J. V. Arnim, 1964, vol. 2, pp. 773-911– y *tactus interior* por Cicerón. Es toda la cuestión de las *«hight self consciousness»* de Edelman, 1992.

[27] Véase igualmente Edelman, 1992.

[28] Véase *De Trinitate*, X, 10, n. 14.

[29] Véase *De Trinitate*, XV, 12, 21.

Es por ello que Mersenne, apenas leyó el *Discours* de Descartes, advirtió a su amigo la semejanza de su texto con el de Agustín en el *De civitate Dei*, libro XI, capítulo 26. Descartes le responde que le parece que Agustín «se ha servido del texto con otro sentido del uso que yo le he dado»[30]. Arnauld reacciona de la misma manera, refiriéndose al texto *De Trinitate* ya citado más arriba. Tiempo después, Descartes, en sus respuestas a las objeciones contra las *Meditaciones*, sugiere todavía otro texto[31]. Se puede decir, entonces, que ciertamente Descartes había leído y se había inspirado en Agustín, lo que no quita el sentido novedoso y profundo de su argumento –que no sólo refuta al escéptico, sino que funda la subjetividad en ella misma, intención completamente ausente en Agustín, que debía fundarla en Dios, y además nunca como subjetividad solipsista en el caso del cartaginés–. Esta nueva fundamentación, intuida en la experiencia ontológica de 1619 junto al río Rin, debe inscribirse de todas maneras en la tradición agustiniana:

> El método de Agustín es de la misma naturaleza que el de Descartes. […] Porque [Descartes], en cuanto matemático, decide partir del pensamiento, [y] ya no podrá, en cuanto metafísico, partir de otro pensamiento que no sea el suyo. Porque ha decidido ir del pensamiento a la cosa ya no podrá definir su pensamiento de otra manera que por el contenido que dicho pensamiento exhibe a la intuición que lo aprende […] Una metafísica de la distinción del cuerpo y el alma tenía en Agustín un fuerte apoyo [… lo mismo que] la prueba de la existencia de Dios [… que] san Anselmo había juzgado necesario modificar y simplificar [… siendo] la única salida que se le ofrecía a Descartes (Gilson, 1951, p. 201).

Descartes tomaba entonces las matemáticas, en el tercer nivel de abstracción de Francisco Suárez[32], como el modo prototípico del uso de la razón. Descubría así un *nuevo paradigma filosófico* que, aunque conocido en la filosofía anterior,

---

[30] Véase E. Gilson, 1951, p. 191.

[31] «*Si non esses, falli omnino non posses*» (*De libero arbitrio* II, 3, n. 7). Véase la edición de la obra de Descartes, 1996, vol. 7, pp. 197 y ss. organizada por Adam y Tannery.

[32] Ya en el *Commentarii Collegii Conimbricensis,* sobre la Física *(In octo libros Physicorum Aristotelis)*, se habla de los «*tres esse abstractiones…*» (*Art.3*, Proemio; Mariz, 1592, p. 9): la abstracción de la materia sensible –filosofía natural–, la abstracción de la materia inteligible –la metafísica– y la abstracción de toda materia –matemáticas–. En este libro se habla de la sabiduría originaria «*secunum Aegyptios*» (*Proemium*, p. 1), cuando no se había caído todavía en un helenocentrismo absoluto, ya que fueron ellos lo que descubrieron que la intelección del universo no se puede alcanzar sin «*solitudine, atque silentio*» –es la *skholé* que Aristóteles también atribuye a los egipcios–. Mario Santiago de Carvalho, 2007, muestra que en este curso de la Física ya tenemos un concepto moderno del tiempo imaginario –que nos hace pensar en Kant.

nunca había sido usado en tal sentido ontológico reductivo. La metafísica del *ego* individual moderno, el *paradigma de la conciencia solipsista* –diría K.O. Apel–, iniciaba su larga historia.

La ratio mathematica, *el racionalismo epistémico y la subjetividad como fundamento de la dominación política de los cuerpos coloniales, de color, femeninos*

Antropológicamente –lo que significa decir ética y políticamente–, Descartes se enfrentó a una aporía que nunca podrá solucionar. Por una parte, necesitaba que el *ego* del *ego cogito* fuera un alma independiente de toda materialidad, de toda extensión. El alma era para Descartes una *res*, pero «cosa» espiritual, inmortal, substancia separada del cuerpo:

> […] He conocido por ello que yo era una substancia *(substance)* cuya esencia en totalidad o la naturaleza consistía sólo en pensar, y que, para ser, no tenía necesidad de ningún lugar, ni dependía de ninguna cosa material. De suerte que este *yo (moi)*, es decir, mi alma *(âme),* por la que soy lo que soy, era *enteramente* distinta del cuerpo, y aún era más fácil de conocer que él, y que aunque él no fuera ella no dejaría de ser todo lo que es (Descartes, 1953, p. 148; 1996, p. 33)[33].

Después de la aparición en 1637 del *Discours*, y posteriormente de las *Meditations*, Arnauld (*apud* Gilson, 1951 p. 246) entendía que Descartes «probaba demasiado», porque, al afirmar rotundamente la substancialidad independiente del «alma» *(res cogitans)*, le era imposible después *unirla* a un cuerpo igualmente substancial *(res extensa)*. Henricus Regius, de manera más clara, indicaba que sólo le quedaba como salida una unidad *accidental (per accidens)* del alma y el cuerpo.

Descartes necesitaba entonces afirmar la substancialidad del alma, para tener todas las garantías suficientes ante escépticos de la posibilidad de una *mathesis universalis,* de una certidumbre sin posibilidad de duda. Pero, para poder integrar el problema de las sensaciones, de la imaginación y las pasiones, debía definir la mane-

---

[33] En el tomo de 1598 de los *Commentarii Coll. Conimbrisenses*, *In tres libros de Animae*, editado por Antonii Mariz en Coimbra, puede leerse un *Tractatus De Anima Separata* sobre la inmortalidad del alma donde Descartes pudo inspirarse; véase Mariz, 1592, pp. 442 y ss. Véase también el artículo de Mario S. de Carvalho, 2006, p. 127, cuando indica que, siguiendo a Pomponazzi y Caetanus, proponían los *Conimbrisensis:* «La singularité de l´âme […] ne tient uniquement à son indépendance de la matière, mais aussi au fait d´avoir un activité progre», que Descartes tomará como paradigma.

ra en que el cuerpo –una *máquina* casi perfecta, consistiendo sólo en *cantidad*– podía hacerse presente en el alma. Además, después de asegurarse la existencia de Dios –por la demostración anselmiana puramente *a priori*–, debía ahora igualmente poder acceder a un «mundo exterior», físico, real. El cuerpo era la mediación necesaria. Caía así en un círculo: para abrirse a un *mundo exterior* necesita como presupuesto la *unión* del cuerpo y el alma; pero la *unión* del cuerpo y el alma se fundaba en el presupuesto de un *mundo exterior* al que nos abrimos por los sentidos, la imaginación y las pasiones que han sido puestos en cuestión por el *cogito*. Escribe Gilson (1951, p. 250): «Desde el momento en que Descartes se decide a unir el alma y el cuerpo, se le dificulta el poder [...] distinguirlos. No pudiendo *pensarlos* sino como *dos*, debe, sin embargo, *sentirlos* como *uno*».

Pensando el cuerpo como una máquina sin cualidad –puramente cuantitativa: objeto de la matemática, de la mecánica–, se le complica la hipótesis en cuanto a dos objeciones. La primera, ¿cómo puede *comunicarse* una máquina física con una substancia inmaterial? La hipótesis de los «espíritus animales» –transportados por la sangre– que en la «glándula pineal» se unen al cuerpo no era convincente. La segunda, ¿cómo pueden las pasiones *mover* o *retener* el acto cognitivo del alma? Por más que lo intenta, nunca puede mostrar que las pasiones, vinculadas al cuerpo, se conectan con el alma y su acto cognitivo moviéndola. Además, como el cuerpo es solamente una máquina cuantitativa, y las pasiones necesitarían de un organismo cualitativo, quedan ellas mismas en una ambigüedad total.

Esa pura máquina no advertirá su color de piel ni de raza –evidentemente, Descartes sólo piensa desde la raza blanca–, ni obviamente su sexo –igualmente piensa sólo desde el sexo masculino–, y es la de un europeo –no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático–. La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del «punto cero»[34] de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio –como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo.

---

[34] Denomina Santiago Castro-Gómez la «*hybris* del punto cero», la pretensión *desmesurada* del pensar cartesiano de situarse más allá de toda perspectiva particular. Como el artista renacentista que, al trazar la línea del horizonte y el punto de fuga en la perspectiva de todos los objetos que pintará, no aparece él mismo en el cuadro, pero siempre es subjetivamente «el que mira y constituye al cuadro» –es el «punto de fuga» a la inversa–, y que pasa como el «punto cero» de la perspectiva. Sin embargo, lejos de ser un «punto de mira» sin compromiso, es el punto que constituye todos los compromisos. Max Weber, con su pretensión de una visión objetiva «sin valores» presupuestos, es el mejor ejemplo de esa pretensión imposible del «punto cero». El *ego cogito* inaugura en la Modernidad esta pretensión. Véase Castro-Gómez, 2003.

La crisis del «*antiguo* paradigma» y los primeros filósofos modernos. El *ego conquiro:* Ginés de Sepúlveda

Pero antes de Descartes había acontecido todo el siglo XVI, que la historia de la filosofía moderna centroeuropea y norteamericana pretendió desconocer hasta el presente. En efecto, la manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial transoceánica –colonialidad que es simultánea al origen mismo de la Modernidad y, por ello, novedad en la historia mundial– es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada –«torpeza» que en latín Ginés llamará *turditatem* y Kant *Unmündigkeit*[35]– los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna –desde el siglo XVI hasta el XXI–, lo esgrime con gran maestría y resonancia por primera vez Ginés de Sepúlveda (†1573), alumno del filósofo renacentista Pietro Pomponazzi (1462-1524), en el debate de Valladolid de 1550 –que Carlos V (1500-1558) promovió a la manera de los califas islámicos para «tranquilizar su conciencia»–. Era una disputa «atlántica» –ya no «mediterránea» entre cristianos y «sarracenos»–, donde se trataba de entender el estatuto ontológico de los «indios»; «bárbaros» diferentes a los de Grecia, China o del mundo musulmán, que Montaigne (1967, p. 208), con profundo sentido crítico, definía como caníbales –o caribes[36]–, es decir, a los que «podemos llamar bárbaros con respecto a *nuestras reglas* de la razón»[37]. Ginés de Sepúlveda (1967, p. 85) escribe: «Será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [bárbaras] se sometan al imperio de príncipes y naciones *más cultas y humanas*, para que, por sus virtudes y por la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud».

Es una relectura de Aristóteles, el filósofo esclavista griego en el Mediterráneo oriental, ahora situado en un horizonte del océano Atlántico, es decir, con significación mundial: «Y si rechazan tal imperio *se les puede imponer por medio de las armas*, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara […] En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades» (Sepúlveda, 1967, p. 87).

[35] Y en la que consistiría lo que hemos llamado una «falacia *desarrollista*», en la creencia de que Europa está más «desarrollada» –como «desarrollo» *[Entwicklung]* del *concepto* para Hegel– que las otras culturas. Véanse Apel y Dussel, 2005, p. 107; Dussel, 1995.

[36] Los taínos de las Antillas no pronunciaban la erre, de allí que «ca*r*ibe» y «ca*n*íbal» eran lo mismo.

[37] Montaigne sabía muy bien que si se situaba desde la perspectiva de esos «llamados» bárbaros, los europeos eran dignos de que se les llamara por su parte «salvajes», por los actos irracionales y brutales que cometían contra esas gentes.

Este argumento tautológico, porque parte de *la superioridad de la propia cultura* simplemente por ser la propia, se impondrá en toda la Modernidad. Se declara no humano el contenido de otras culturas por ser diferentes a la propia, como cuando Aristóteles, en la *Política,* declaraba bárbaros a los asiáticos y europeos, porque «humanos» eran sólo «los vivientes que habitaban las ciudades [helénicas]» (Aristóteles, 1974, pp. 19-20).

Lo más grave del argumento filosófico es que se justifica la guerra justa contra los indígenas por el hecho de impedir la «conquista», que a los ojos de Ginés es la necesaria «violencia» que debía ejercerse para que el bárbaro se civilizara, porque, si fuera civilizado, ya no habría causa de justa guerra: «Cuando los paganos no son más que paganos […] no hay justa causa para castigarlos, ni para atacarlos con las armas: de tal modo que, si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana, que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero […] sería ilícita la guerra» (Sepúlveda, 1967, p. 117).

La causa de guerra justa no era por ser paganos, sino por ser incivilizados. De manera que las culturas del Imperio azteca, de los mayas o de los incas no eran para Ginés muestra de alta civilización. Y, por otra parte, el poder encontrar otro pueblo que adorara «al Dios verdadero» –europeo, cristiano– era una condición absurda. Por ello quedaba tautológicamente justificada la guerra de conquista ante pueblos «atrasados». Pero siempre bajo el argumento que incluye la «falacia desarrollista»:

> Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo, al contrario, en esas instituciones [aztecas o incas] una prueba de la barbarie ruda e innata servidumbre de estos hombres […] Tienen [ciertamente] un modo institucional de república, pero nadie posee cosa alguna como propia[38], ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos […] sujetos a la voluntad y capricho [de sus señores] que no a su libertad […]. Todo esto […] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumisos de estos bárbaros (Sepúlveda, 1967, pp. 110-111).

Y concluye de manera cínica indicando que los europeos educan a los indígenas en «la virtud, la humanidad y la verdadera religión [que] son más valiosas que el oro y que la plata» (Sepúlveda, 1967, p. 111)[39] que los europeos extraen brutalmente de las minas americanas.

---

[38] Adelantándose a un John Locke o Hegel, pone la «propiedad privada» como condición de humanidad.

[39] En un viaje a América Latina del papa Juan Pablo II, un indígena ecuatoriano le entregó una Biblia en gesto de devolverle la religión que habían pretendido enseñarle, y le pidió que le devolviera las riquezas extraídas de las Indias occidentales.

Una vez probada la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie en la que estaban sumidos, todo el resto –la conquista por la armas, la expoliación de los indicados oro y plata, el declarar a los indios «humanos» en abstracto, pero no sus culturas, una organización política donde el poder reside en las instituciones coloniales, la imposición de una religión extranjera de manera dogmática, etc.– queda justificado.

Tiempo antes, el profesor de París, Juan Mayor (1469-1550), escotista escocés, había escrito en su *Comentario a las Sentencias* refiriéndose a los indios americanos: «Aquel pueblo vive bestialmente *(bestialiter)* […] por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por *naturaleza esclavos (quia natura sunt servi)*» (Mayor, 1510, p. 54).

Todo el argumento se fundaba políticamente, en último término, en el derecho que tenía el rey de España para tal dominio colonial. En el libro I, título 1, ley 1 de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1681) se lee: «Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el *Señorío de este mundo* […]»[40]. Esa concesión otorgada por la bula *Inter caetera* de 1493 firmada por el papa funcionaba como justificación política –o religiosa–, pero no filosófica. Por ello, el argumento de Ginés era necesario y complementario.

Hay un último argumento que deseo recordar, y es el siguiente: «La segunda causa es el desterrar las torpezas nefandas […] y el salvar de grandes injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años» (Sepúlveda, 1967, p. 155). Es decir, estaba justificada la guerra para rescatar a las víctimas humanas ofrecidas a los dioses, como en México. Veremos, más adelante, la sorprendente respuesta de Bartolomé de las Casas.

La primera filosofía académico-metafísica moderna *temprana:* Francisco Suárez

El impacto de la invasión moderna de América, de la expansión de Europa en el occidente del Atlántico, produjo una crisis del antiguo paradigma filosófico, pero sin todavía formular otro *enteramente nuevo* –como lo intentará, partiendo de los desarrollos del siglo XVI, René Descartes–. Debe indicarse que la producción filosófica del siglo XVI en España y Portugal estaba diariamente articulada a los acontecimientos atlánticos, con la apertura de Europa al mundo. La península Ibérica era el territorio europeo que vivía la efervescencia de los descubrimientos inesperados. Llega-

[40] Véase *Recopilación*, 1943, vol. 1, p. 1.

ban noticias permanentemente de las provincias de ultramar, de la América hispana y Filipinas para España; de Brasil, África y Asia para Portugal. Los profesores universitarios de filosofía de Salamanca, Valladolid, Coimbra o Braga –que desde 1581, por la unidad de Portugal y España, funcionaban como un solo sistema universitario– tenían alumnos que provenían de esos territorios o partirían a ellos, y los temas relacionados con esos mundos les eran inquietantes y conocidos. Ninguna universidad del norte de los Pirineos tenía en Europa tal *experiencia mundial*. La «segunda escolástica», así llamada, no era un simple repetir lo ya dicho en la Edad Media latina. La irrupción en las universidades de una orden religiosa completamente *moderna* –no simplemente por estar influenciada por la Modernidad sino por ser *una de las causas intrínsecas de ella misma*[41]–, los jesuitas, impulsa los primeros pasos de una filosofía moderna en Europa.

Interesa a una historia de la filosofía latinoamericana el pensamiento filosófico de la nueva orden *moderna* de los jesuitas, fundada en 1539, que llegaron a Brasil en 1549 y a Perú 1566, cuando la conquista y la organización institucional colonial de las Indias se había establecido definitivamente. Ellos ya no pusieron en cuestión el orden establecido. Se ocuparon, en cambio, de las dos razas «puras» del continente: los criollos –hijos de españoles nacidos en América– y los pueblos originarios amerindios. Las razas, como ha probado Aníbal Quijano, era el modo habitual clasificatorio social en la Modernidad temprana. El mestizo y la raza africana no tenían la misma dignidad. Por ello, en los colegios y en las haciendas jesuitas había esclavos africanos que trabajaban para lograr beneficios que se invertían en las misiones de indios.

Por su parte, en la península Ibérica hubo un desarrollo simultáneo, porque la América ibérica colonial y la España y el Portugal metropolitanos formaban *de facto* un mundo filosófico que se influenciaba de manera continua y mutua. Veamos algunos de esos grandes maestros de la filosofía de la primera Modernidad temprana, que abrirán el camino a la *segunda* Modernidad temprana –la del Ámsterdam de Descartes y Spinoza, este último judío hispano o sefardita aún por su formación filosófica.

No puede dejarse de lado a Pedro de Fonseca (1528-1597), como uno de los creadores en Portugal de la llamada *escolástica barroca* (1550-1660)[42]. De 1548 a 1551 estudió en Coimbra, donde comenzó a enseñar desde 1552. Los *Comentarios*

---

[41] Los jesuitas rápidamente llegan a tener casi el monopolio de la enseñanza de la filosofía en la Europa católica, porque el protestantismo se inclinaba a dar mayor importancia a la teología exclusivamente.

[42] Véase Ferrater Mora, 1963. La *segunda escolástica* en su sentido más tradicional se inaugura con la obra de Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicum* (1648), que de todas maneras tiene todavía una claridad y profundidad excepcional, que irá decayendo con el pasar de las décadas.

a la Metafísica de Aristóteles (1577)[43] es su obra más famosa. Sus escritos fueron publicados, en repetidas ediciones –hasta 36 veces su comentario a la *Metafísica*–, en Lyon, Coimbra, Lisboa, Colonia, Venecia, Maguncia o Estrasburgo.

Aunque no fue obra personal de Fonseca, él formó el equipo de jesuitas –entre ellos Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes, Manuel de Góis y otros– que se propuso modificar completamente la exposición de la filosofía, de manera más pedagógica, profunda y moderna, incorporando los descubrimientos recientes, criticando los métodos antiguos e innovando en todas las materias. El curso comenzó a editarse en 1592. Fueron ocho volúmenes que se concluyeron en 1606, bajo el título de *Commentarii Collegii Conimbricensis*, texto imprescindible para los alumnos y profesores de filosofía en toda Europa –Descartes o Leibniz, por ejemplo, alabaron su consistencia.

Descartes se propone en su famosa obra una reflexión sobre el *método*. Éste era el tema preferido de los filósofos conimbricenses del siglo XVI (Pereira, 1967, p. 280), que se inspiraban en la problemática abierta, entre otros, por R. Agrícola (1442-1485), que influirá a Pedro Ramo, en los tratados sobre *Dialéctica*, que era donde se estudiaba el método. Luis Vives (1492-1540) será igualmente otro influyente pensador en la cuestión del método. El mismo Fonseca (1592, vol. 1, p. 2), en su famosa obra *Instituciones Dialécticas* (1564)[44], identifica el «método» como «el arte de razonar sobre cualquier cuestión probable». Después de novedosas precisiones, Fonseca indica que el «orden metódico tiene tres objetivos: solucionar problemas, revelar lo desconocido y aclarar lo confuso» (Pereira, 1967, p. 340), teniendo el método matemático como ejemplar, lo que le conduce a un «esencialismo tópico-metafísico» *sui generis*, que de alguna manera anticipa el método cartesiano.

Por su parte, Francisco Suárez (1548-1617), de la misma orden y con el mismo impulso renovador, dio remate a la obra de sus predecesores. Fue profesor en Salamanca desde 1570, y también en Coimbra y Roma. Sus *Disputationes Metaphysicae* (1597) pueden considerarse la primera ontología moderna. Dejó de lado el modo de exposición de los *Comentarios* a Aristóteles y por vez primera expuso un libro sistemático que marcará todas las ontologías posteriores –ya hemos hablado de Baumgarten, Wolff (y, por su intermedio, Kant), Leibniz, pero, además, desde Schopenhauer hasta Heidegger o Zubiri–. Tuvo un ejemplar espíritu de independencia, usó

---

[43] He consultado el *Commentariorum Petri Fonsecae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, editado por Franciscum Zanettum, Roma, 1577, con texto griego y traducción latina, y simultáneamente los comentarios. Véase Fonseca, 1577.

[44] En Coimbra he podido consultar la *Institutionum Dialecticarum, Libri Octo*, publicado por Iannis Blavii, 1564. Véase la edición de 1964 de Joaquim Ferreria Gomes de las *Instituições Dialécticas*, Universidad de Coimbra, Coimbra. Comienza diciendo: «*Hanc artem, qui primi invenerunt Dialecticam nominarunt, postrea veteres Peripatetici Logicam appellaverunt*», cap. 1, p. 1. Véase Fonseca, 1964.

los grandes maestros filósofos, pero no se atuvo nunca a uno solo de ellos. Después de Aristóteles y Tomás de Aquino, fue Duns Escoto el que más lo inspira. La obra tiene un orden sistemático. En las 21 primeras *Disputas*, trata de la ontología en general. Desde la 28, como hemos indicado, entra en la cuestión del «Ser Infinito» y el «ser finito». Las *Disputationes Metaphysicae*[45] tuvieron 19 ediciones desde 1597 hasta 1751, 8 de ellas en Alemania, en donde reemplazaron durante siglo y medio los manuales de Melanchton.

Por su influencia posible sobre Descartes, y por su originalidad, habría que nombrar a Francisco Sánchez (1551-1623), pensador portugués, que escribió una obra innovadora *Quod nihil scitur* –*Que nada se sabe*–, aparecida en Lyon en 1581, reeditada en Frankfurt en 1628, de donde quizá Descartes pudo tomar algunas ideas para su obra cumbre. Se proponía llegar por la duda a una certeza fundamental. La ciencia fundamental es la que puede probar que *nihil scimus* –nada sabemos–: *«Quod magis cogito, magis dubito»* –«cuanto más pienso, más dudo»–. El desarrollo posterior de una tal ciencia debía ser, primero, *Methodus sciende* –el método de conocer–; después, *Examen rerum* –la observación de las cosas–; en tercer lugar, *De essentia rerum* –la esencia de las cosas–. Por ello, aunque *«scientia est rei perfecta cognitio»* –«la ciencia es el conocimiento perfecto de la cosa»–, en realidad nunca se alcanza.

De la misma manera, Gómez Pereira, judío sefardita converso nacido en Medina del Campo, escribió una obra científica autobiográfica –como *El discurso del método*–, siendo famoso médico y filósofo que estudió en Salamanca, que tiene el extraño título de *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologis…*, donde leemos, después de poner en duda todas las certezas como los nominalistas, aquello de: *«Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum»* –«conozco que conozco algo, y el que es capaz de conocer algo, luego yo soy»– (Bueno, 2005, p. 328). En el ambiente filosófico del siglo XVI, un cierto escepticismo de lo antiguo abría las puertas al nuevo paradigma filosófico de la Modernidad del siglo XVII.

La influencia de estos autores del sur en la Europa central y en los Países Bajos fue determinante al comienzo del siglo XVII. Ellos rompieron la estructura del antiguo paradigma árabe-latino de la Edad Media.

---

[45] He consultado la *Metaphysicarum disputationem*, publicada por Koannem et Andream Renaut, Salamanca, 1597, cuyo vol. 1 incluye las 27 primeras *Disputationes*, y el vol. 2 el resto hasta la 54. La cuestión del «Ser Infinito» y el «ser finito» se traba desde la *Disp.* 28, sect. 2, vol. 2, pp. 6 y ss., desde la *«opinio Scoti expenditur»* –lo cual es perfectamente coherente, ya que fue Duns Scoto el que planteó de esta manera la cuestión del absoluto–. En la sect. 3, trata el problema de la «analogía». A su *Dialéctica* debe agregarse el *Isagoge filosófica*, publicada en 1591 –la reedición crítica de Joaquim Ferreira Gomes, se publica en 1965, Universidad de Coimbra–, tuvo igualmente 18 ediciones hasta 1623. Véase Gomes, 1965.

El primer antidiscurso filosófico de la Modernidad *temprana*. La crítica a la Europa del Imperio-mundo: Bartolomé de las Casas

Aunque anterior a los otros pensadores expuestos, hemos dejado la posición filosófica de Bartolomé de las Casas (1484-1566) en último lugar, para mostrar con mayor claridad la diferencia con las otras posiciones. Bartolomé es el *primer crítico frontal de la Modernidad*, dos decenios posterior al tiempo mismo de su nacimiento. Pero su originalidad no se sitúa en la *Lógica* o la *Metafísica*, sino en la *Ética*, la *Política* y en la *Historia.* Todo comienza un domingo de noviembre de 1511, cuando Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba en la ciudad de Santo Domingo lanzaron la primera crítica contra el colonialismo inaugurado por la Modernidad. A partir de textos semitas –de Isaías y de Juan 1, 23– exclamaron: «*Ego vox clamantis in deserto* [...] *Yo soy una voz* [...] *en el desierto de esta isla* [...] todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con esas inocentes víctimas» (Las Casas, 1957-II, p. 176). Es un *ego clamo* acusativo, que critica el nuevo orden establecido; un *yo critico* ante el *ego conquiro* originario de la Modernidad: «¿No son hombres [los indios]? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? [...] ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?» (Las Casas, 1957-II, p. 176).

Toda la Modernidad, durante cinco siglos, quedará en ese estado de una *conciencia ético-política* en situación «letárgica», como «dormida», sin «sensibilidad»[46] ante el dolor del mundo periférico del Sur.

Sólo tres años después, y no sin relación con esta irrupción crítica en Santo Domingo, ahora en 1514 en Cuba, en la aldea de Sancti Spiritus, tres años antes de que Lutero expusiera sus tesis en Erfurt o que Maquiavelo publicara *Il Principe*, Bartolomé de las Casas comprende claramente la razón de esta crítica. Cuando Europa no se había todavía despertado del choque que le había causado el *descubrimiento* –para ella– de todo un Mundo Nuevo, Bartolomé iniciaba ya su *crítica* ante los efectos negativos de ese proceso civilizatorio moderno.

[46] Montesinos pregunta: «¿Esto no [lo] sentís?»; véase Las Casas, 1957-II, p. 176. Las páginas siguientes de la *Historia de las Indias* son dignas de ser leídas meditadamente (*ibid*., pp.177 y ss.). Es el momento en que la Modernidad pudo haber cambiado su rumbo. No lo hizo y la ruta se fijó inflexible hasta el siglo XXI. Era tal el asombro de los conquistadores de que todo lo que hacían era injusticia y falta moral contra los indios, que no pudieron creerlo. Se discutió largamente. Los dominicos tenían los argumentos filosóficos; los colonos, sus costumbres tiránicas e injustas. Al final prevalecieron para siempre las segundas, y sobre ellas se fundó la filosofía moderna europea. Desde el siglo XVII nunca más se discutirá el derecho de los modernos europeos –y en el siglo XX de los norteamericanos– a conquistar el planeta.

De una manera estrictamente filosófica, argumentativa, Bartolomé refuta: a) la pretensión de superioridad de la cultura occidental, de la que se deduce la barbarie de las culturas indígenas; b) con una posición filosófica sumamente creativa define la clara diferencia entre (b1) otorgar al Otro –al indio– pretensión universal de su verdad, (b2) sin dejar de afirmar honestamente la propia pretensión universal de validez en su propuesta a favor del evangelio; por último, c) demuestra la falsedad de la última causa posible de fundamentación de la violencia de la conquista, en cuanto a salvar las víctimas de los sacrificios humanos, por ser ésta contra el derecho natural y de todo punto de vista injusto. Todo es probado argumentativamente en voluminosas obras escritas en medio de continuas luchas políticas, desde una praxis valiente y en medio de fracasos que no doblan su voluntad de servicio a los injustamente tratados y recién descubiertos habitantes del Nuevo Mundo: el Otro de la Modernidad naciente.

La vida de Las Casas puede dividirse en etapas que permiten descubrir su desarrollo teórico-filosófico. Desde su llegada al Caribe hasta el día de la ruptura con una vida de complicidad con los conquistadores (1502-1514). De joven soldado de Velázquez en Cuba a sacerdote católico –ordenado en Roma en 1510–, y como cura encomendero en la región de Sancti Spiritus, hasta abril de 1514, cuando lee el texto del Ben Sira (34, 20-22), en una celebración litúrgica pedida por el gobernador Velázquez: «Es inmolar al hijo en presencia de su padre ofrecer en sacrificio lo robado a los pobres. El pan es la vida del pobre, quien se lo quita comete un asesinato. Es matar al prójimo sustraerle su alimento; es derramar su sangre privarlo del salario debido»[47]. Y en un texto autobiográfico Bartolomé escribió: «Comenzó digo a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes [los indios]. […] Aplicando lo uno [el texto semita] a lo otro [la realidad del Caribe] determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía» (Las Casas, 1957-II, p. 356).

Y aquel filósofo de la primera hora refiere todavía:

> En *confirmación* de lo cual todo cuanto leía hallaba favorable y solía decir e afirmar, que, desde la primera hora que comenzó a desechar las tinieblas de aquella ignorancia, nunca leyó en libro de latín o razón o auctoridad para *probar* y *corroborar* la justicia de aquestas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños (Las Casas, 1957-II, p. 357).

De 1514 a 1523 son años de viajes a España, consejos con Cisneros –regente del Reino–, con el rey, de preparación a la fundación de una comunidad pacífica de

[47] Véase mi comentario en Dussel, 2007b, II, 5, pp.179-193.

campesinos españoles que habrían de compartir la vida con los indios en Cumaná –el primer proyecto de colonización pacífica–, el posterior fracaso y su retiro en Santo Domingo[48]. La nueva etapa (1523-1539) serán largos años de estudio, el comienzo en 1527 de la *Historia de las Indias*, libro que debe ser leído bajo la óptica de una filosofía de la historia nueva, y la monumental *Apologética historia de las Indias*, donde comienza la descripción del desarrollo ejemplar y el tipo ético de vida de las civilizaciones amerindias, contra las críticas de su barbarie:

> Han publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para *demostración* de la verdad que es en contrario, se traen y copilan en este libro [innúmeros ejemplos]. Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos teniendo sus repúblicas [...] prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas [....] (Las Casas, 1957-III: pp. 3-4).

En otro lugar, Bartolomé escribe: «Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo» (Las Casas, 1957-V, p. 136).

Prueba entonces que en muchos aspectos eran superiores a los europeos, y ciertamente desde un punto de vista ético en cumplimiento estricto a sus propios valores. Por ello no puede soportar, y estalla en inmensa cólera, la brutalidad violenta con la que los modernos europeos han destruido estas «infinitas gentes»:

> Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, *que se llaman cristianos* [y no lo son en los hechos], en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad[49], o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones –porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres–, oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas (Las Casas, 1957-V, p. 137).

---

48 Véase Dussel, 1977, pp. 142ss.

49 Adviértase que Bartolomé está describiendo la «dialéctica del señor y del esclavo». Además, muestra que la «pacificación» de las Indias pudo efectuarse «después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar *en libertad*». Bartolomé tiene una clara visión anticipada de la violencia del colonialismo.

En 1537 –un siglo antes de *El discurso del método* de Descartes[50]– escribe en latín *De unico modo –Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión–*, con la cual obra en mano emprendió la predicación pacífica entre los pueblos indígenas que recibirán el nombre de Vera Paz en Guatemala. Lo que más llama la atención de la parte del libro que nos ha llegado –sólo los capítulos quinto al séptimo[51]– es la potencia teórica del escritor, el entusiasmo por el tema, la enorme bibliografía con que debía contar en la ciudad de Guatemala en ese momento. Es una impresionante obra intelectual. Con precisa lógica, con increíble conocimiento de textos semitas, de la tradición griega y latina de los Padres de la Iglesia y de la filosofía latino-medieval, con imperturbable sentido de las distinciones, va agotando los argumentos con profusa cantidad de citas, que aún hoy en día serían de envidiar por un prolijo y prolífero escritor. Tenía Bartolomé cincuenta y tres años, una población de conquistadores en contra y un mundo indígena maya que desconocía en concreto, pero que respetaba como iguales. Es un manifiesto de filosofía intercultural, de pacifismo político y de crítica certera y por anticipado a todas las «guerras justas» –como la justificada por John Locke– de la Modernidad –desde la conquista de América Latina, que se prolonga después con la conquista puritana de Nueva Inglaterra, de África y Asia, de las guerras coloniales a la guerra del Golfo Pérsico, de Afganistán o de Iraq en nuestros días–. Sería de utilidad que los dirigentes europeos y norteamericanos releyeran esta obra cumbre en el mismo inicio *crítico* del pensamiento moderno.

El argumento central está filosóficamente formulado de la siguiente manera:

> El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera [...] procediendo de una cosa conocida a otra desconocida por medio del discurso de la razón (Las Casas, 1942, p. 81).

Aceptar como verdadero lo que dice el Otro significa un acto práctico, *un acto de fe* en el Otro que pretende decir algo verdadero, y esto «porque el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad [...]. Efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en

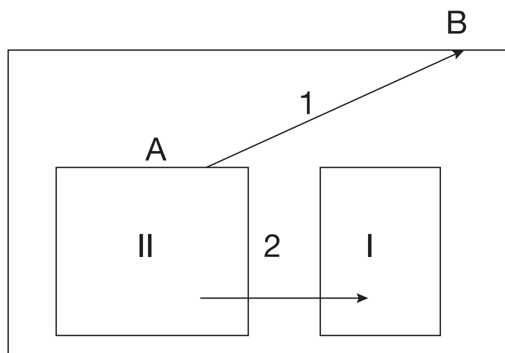
[50] Descartes fundamentará la ontología *moderna* en el abstracto y solipsista *ego cogito*. Bartolomé, en cambio, fundamenta la *crítica* ético-política de dicha ontología desde la responsabilidad por el Otro, al que debe argumentos para demostrar la propia pretensión de verdad. Es un paradigma instaurado desde la alteridad.

[51] Que completan 478 páginas en la edición mexicana de 1942.

tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende» (Las Casas, 1942, p. 82). Habiéndose adelantado en siglos a la ética del discurso, recomendó por ello «estudiar la naturaleza y principios de la retórica» (Las Casas, 1942, p. 94). Es decir, el *único modo* de atraer a los miembros de una cultura extraña a una doctrina para ellos desconocida es, aplicando el arte de convencer –por «un modo persuasivo, por medio de razones en cuanto al entendimiento, y *suavemente atractivo* en relación con la voluntad» (Las Casas, 1942, pp. 303-304)–, contar con la libre voluntad del oyente para que, sin coacción, pueda aceptar la razones racionalmente. Es evidente que el temor, el castigo, el uso de las armas y la guerra son los medios más alejados de una tal posible aceptación de una argumentación.

Bartolomé tiene claridad de que la imposición de una teoría al Otro por la fuerza, por las armas, era la mera expansión de «lo Mismo» como «lo mismo». Era la inclusión dialéctica del Otro en un mundo extraño y como instrumento, como alienado[52].

Movimiento violento de expansión de la Modernidad



Aclaraciones al esquema. I. Mundo indígena. II. Mundo moderno europeo. A. Horizonte ontológico europeo. B. Horizonte de la inclusión del Otro en el proyecto del Imperio-mundo colonial moderno. 1. Acto violento de la expansión moderna –la conquista, que sitúa al mundo indígena I como un *ente,* un *objectum dominatum*[53]–. 2. Acto de dominación del mundo moderno sobre el periférico.

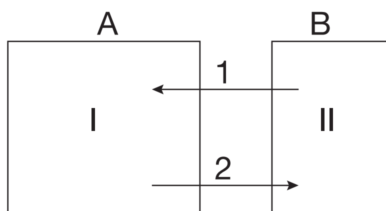
---

[52] Véase esta cuestión en Dussel, 1983, pp. 295ss.

[53] En Descartes o Husserl, el *ego cogito* construye al Otro –en este caso colonial– como *cogitatum*, pero antes el *ego conquiro* lo constituyó como *«conquistado» (dominatum)*. En latín, *conquiro* significa buscar con diligencia, inquirir con cuidado, reunir. Por ello *conquisitum* es lo buscado con diligencia. Pero en la Reconquista española contra los musulmanes, la palabra cobró el sentido de dominar, someter, al salir a recuperar territorios para los cristianos. En este nuevo sentido queremos ahora usarlo ontológicamente.

Por el contrario, las Casas se propone un doble acto de fe: a) en el Otro como otro –porque, si no se afirma la igual dignidad del Otro y se cree en su interpelación, no hay posibilidad de acuerdo racional ético–, y b) en la pretensión de la aceptación por el Otro de la propuesta de una nueva doctrina, lo que exige por parte del Otro también un acto de fe. Para ello es necesario que el otro sea libre, que acepte *voluntariamente* las razones que se le proponen.

Movimiento de la fe en la palabra del Otro como responsabilidad por el Otro



Aclaraciones al esquema. Primeramente: I. Mundo del cristiano (las Casas). II. Mundo indígena. A. Horizonte ontológico del cristiano. B. Alteridad del Otro. 1. Interpelación del Otro a la justicia –del indígena–. 2. Fe de Bartolomé en su palabra –la revelación de su cultura otra–. En segundo lugar, si se invierte ahora la situación, I sería el mundo indígena y 1 la interpelación razonada de Bartolomé de las Casas. Esa interpelación debía ser seguida de una argumentación, las cuales *razones,* y por la «suave moción de la voluntad»[54], permitirían al Otro –al indígena– (flecha 2) aceptar las propuestas de los que no usaban armas para proponer el cristianismo (II: Bartolomé de las Casas).

Habiendo practicado en Vera Paz el método pacífico de adoctrinar a los mayas, parte a España, donde gracias a muchas luchas logra la promulgación de las *Leyes Nuevas* de 1542, las que suprimían paulatinamente las «encomiendas» en todas las Indias. Son épocas de muchos escritos argumentativos en defensa del indio: el Otro de la Modernidad. Es nombrado obispo de Chiapas, pero debe renunciar poco después ante la violencia de los conquistadores –no sólo contra los mayas, sino igualmente contra el obispo.

Desde 1547 se instala en España, atravesando todavía varias veces el océano. Es allí donde redacta la mayor parte de sus obras maduras. En 1550 se enfrenta a Ginés de Sepúlveda en Valladolid, *el primer debate público y central filosófico de la Modernidad*. La perenne pregunta ante la Modernidad será: ¿qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias? Una vez resuelto el tema –que filosóficamente refuta convincentemente las Casas, pero que fracasa rotundamente

[54] Véase Las Casas, 1942, p.65.

en la praxis colonial moderna de las monarquías absolutas y del sistema capitalista como sistema-mundo–, la Modernidad *nunca más* se preguntará existencial ni filosóficamente por este derecho a la dominación de la periferia hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá *como la naturaleza de las cosas*, y *estará debajo* de toda la filosofía moderna. Es decir, la filosofía moderna posterior al siglo XVI se desarrollará teniendo como presupuesto obvio y oculto la no necesidad *racional* –porque es imposible e irracional– de fundamentar ética y políticamente la expansión europea, lo que no se opone a que se imponga dicha dominación como el *hecho* incontrovertible de haber construido un sistema mundial sobre la continua explotación de la periferia. La *primera filosofía moderna de la Modernidad temprana* tenía todavía conciencia intranquila de la injusticia cometida y refutó su legitimidad.

Queremos por ello volver sobre dos argumentos racionales que prueban la injusticia de la expansión colonial de la Modernidad. Refutando que la falsedad de sus ídolos pudiera ser causa de guerra para exterminarlos, Bartolomé argumenta así:

> Dado que ellos [los indios] se complacen en mantener […] que, al adorar sus ídolos, *adoran al verdadero Dios* […] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios *con mejores y más creíbles y convincentes argumentos*, sobre todo con los ejemplos de su conducta cristiana, ellos están, sin duda, *obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas* contra todo aquel que intente privarles de tal culto […]; están así *obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todo los derechos que son corolario de una justa guerra*, de acuerdo con el derecho de gentes (Las Casas, 1989, p. 168).

Este texto muestra muchos niveles filosóficos a analizar. Lo esencial es que se otorga al indio una pretensión universal de verdad –ya que desde su perspectiva «adoran al *verdadero* Dios»–, lo que no quiere decir que el mismo las Casas no tenga, por su parte, igual pretensión –ya que las Casas opina que es «errónea conciencia»–. Las Casas otorga dicha pretensión a los indios porque no han recibido «creíbles y convincentes argumentos». Y, como no los han recibido, tienen todo el derecho de afirmar sus convicciones, defenderlas hasta la posibilidad de una guerra justa[55]. Es decir, se invierte la prueba de Ginés. No es que su «barbarie» o sus falsos dioses justifiquen que se les haga una guerra justa, sino que, muy por el contrario, por tener

[55] Si aplicamos tan clara doctrina al caso de la conquista de Nueva Inglaterra, y de allí en adelante hasta la actual guerra de Iraq, podrá entenderse que los patriotas que defienden su tierra están justificados por el argumento lascasiano. Véase Dussel, 2007a, p. 299.

«dioses verdaderos» –mientras no se pruebe lo contrario–, son ellos los que tienen motivos para hacer una guerra justa contra los europeos invasores.

El argumento llega al paroxismo al enfrentar la objeción más difícil para un cristiano y que propone Ginés de Sepúlveda, quien justifica la guerra de los españoles para salvar la vida de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos a los dioses aztecas. Las Casas razona de la siguiente manera:

> [Los] hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle en sacrificio las mejores cosas [...] Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar qué cosas deban ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera [...]. La propia naturaleza dicta y enseña [...] que a falta de una ley positiva que ordene lo contrario *deben* inmolar incluso víctimas humanas al Dios, verdadero o falso, *considerado como verdadero*, de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos (Las Casas, 1989, pp. 155-160).

De nuevo puede verse, como siempre, que al otorgar al Otro la *pretensión de verdad* –«falso, considerado [por ellos, mientras no se pruebe lo contrario,] como verdadero»–, llega Bartolomé así a lo que podríamos llamar «el máximo de conciencia *crítica* posible para un europeo en Indias» –que no es todavía la conciencia *crítica* del mismo indio oprimido–, y es tan original el argumento, que confiesa después que «tuve y probé muchas conclusiones que antes de mí *nunca hombre osó tocar o escribir*, y una de ellas fue no ser contra la ley ni razón natural [...] ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero –teniendo al falso por verdadero– en sacrificio» (Las Casas, 1957-V, p. 471). Con esto concluye que la pretensión de Ginés de justificar la conquista para salvar la vida de las víctimas humanas de los sacrificios no sólo no prueba lo que se propone, sino que se muestra que los indígenas, al considerar dichos sacrificios como lo más digno de ofrecer, según sus convicciones –que no han sido refutadas con convincentes argumentos–, tienen el derecho, si se les impidiera por la fuerza no realizarlos, de entablar una guerra, ahora «guerra justa», contra los españoles.

En filosofía política, además, un siglo antes que Hobbes o Spinoza, define su posición en favor del derecho del pueblo –en este caso, pueblo indio– ante las instituciones vigentes, inclusive ante el mismo rey, cuando no se cumplen las condiciones de la legitimidad ni se respeta la libertad de los miembros de la república. En ocasión de que los encomenderos del Perú deseaban pagar un tributo al rey para prácticamente apropiarse para siempre de los servicios de los indios, Bartolomé escribió *De regia potestate*, que debe relacionarse con el *De thesauris* y con el *Tratado de las doce dudas*. En la primera de dichas obras nos dice:

Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república, en perjuicio o detrimento del pueblo *(populi)* o de los súbditos, sin haber tenido el consenso *(consensu)* de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría *(valet)* por derecho […] Nadie puede legítimamente *(legitime)* […] inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos *(libertati populorum suorum)*; si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo *(consensu populi)* serían nulas dichas decisiones. La libertad *(libertas)* es lo más precioso y estimable que un pueblo libre puede tener (Las Casas, 1969, pp. 47-49).

Esto atentaba contra la pretensión del rey de ejercer un poder absoluto. Las Casas tiene claro que la sede del poder reside en el pueblo, entre los súbditos –no sólo entre los *Reynos* que firmaban el pacto con el rey o la reina de Castilla–, y, por ello, la legitimidad de las decisiones políticas se fundaba en el previo consenso del pueblo. Estamos en el primer siglo de la Modernidad *temprana*, antes de que se consolide como obvio y universal el mito de la Modernidad europea como civilización que ejerce el poder con derecho universal sobre las colonias y el globo –el *ius gentium europeum* de Carl Schmitt– definitivamente fetichizado en la *Filosofía del derecho* de Hegel[56]. Explica Bartolomé de las Casas:

Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren […] cuanto al derecho natural o divino, y el que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señoría sobre sus cosas […] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señorías. El regente o gobernador no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio (Las Casas, 1957-V, p. 492).

En cuanto a que el pontífice romano o los reyes hispánicos, bajo la obligación de «la predicación del evangelio», se otorgaban un «derecho sobre las cosas *(iure in re)*»[57] –sobre los indios–, Bartolomé nuevamente anota que dicho derecho sólo operaba *in potentia* mientras no mediara un consenso por parte de los indígenas –como «derecho a las cosas» *[ius ad rem]*– para operar *in actu,* y, como no ha existido tal consentimiento, la conquista es ilegítima. Por lo que concluye de manera certera: «Es obligado pues el rey, nuestro señor, so pena de no salvarse, a restituir aquellos reinos al rey Tito [así era llamado un Inca todavía en vida], sucesor o heredero de Gayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder» (Las Casas, 1954, p. 218).

---

[56] Véase Dussel, 2007b.

[57] Véase Las Casas, 1954, p. 101.

Se trata de la obra más argumentada racionalmente del comienzo de la Modernidad, de la primera filosofía *moderna*, que refutaba minuciosamente las pruebas que se enunciaban en favor de una justificación de la expansión colonial de la Europa moderna. Se trata, como hemos intentado probar, del *primer antidiscurso de la Modernidad* –antidiscurso él mismo filosófico y moderno–, dentro de cuya tradición habrá siempre representantes en toda la historia de la filosofía latinoamericana a través de los cinco siglos siguientes.

El antidiscurso filosófico crítico de Las Casas será usado por los rebeldes de los Países Bajos para emanciparse de España a comienzo del siglo XVII; nuevamente será releído en la revolución norteamericana, en la independencia de las colonias latinoamericanas en 1810 y en otros procesos de transformación profunda en el continente. Derrotado políticamente, su filosofía irradiará hasta el presente.

La crítica a la Modernidad desde la «exterioridad radical». El antidiscurso crítico de Felipe Guamán Poma de Ayala

Pero *el máximo de conciencia posible universalmente* es la conciencia crítica del mismo indígena que sufre la dominación colonial moderna, cuyo cuerpo recibe frontalmente el traumatismo del *ego conquiro* moderno.

Nada mejor que el relato conmovedor, el antidiscurso propiamente dicho contra la Modernidad, de un Guamán Poma de Ayala. Es la víctima misma quien profiere la crítica. Intentemos rastrear los argumentos que erigió Guamán Poma contra la primera Modernidad temprana.

Hubo entonces tres momentos en los que las comunidades indígenas sufrieron de manera creciente el proceso de la dominación colonial moderna. En el primero, los indígenas sufrieron los horrores de la conquista, y las comunidades indígenas que lograron sobrevivir fueron encuadradas en el sistema de la *encomienda* y de la *mita* en las minas; instituciones que fueron objeto de la crítica frontal de Bartolomé de las Casas. En el segundo, a partir de la denominada «Junta Magna» que Felipe II convoca para unificar la política colonial, que es encabezada por el virrey de Perú Francisco de Toledo, las utopías mesiánicas franciscanas y de los luchadores a favor de las comunidades indígenas reciben el choque frontal de un nuevo proyecto colonizador (1569). Se decide entonces una nueva estrategia directamente antilascasiana. El contraargumento dentro de la racionalidad moderna se orquestó durante el gobierno del nombrado virrey, eurocéntrico decidido, quién encomendó –según parece– a su primo García de Toledo escribir el *Parecer de Yucay*[58], en el que se intenta demostrar que los

[58] Así se muestra en el texto fechado el 15 de marzo de 1571, que está publicado en la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 1842, tomo 13, pp. 425-469.

incas eran ilegítimos y tiránicos, por lo que los europeos tuvieron justificación de efectuar la conquista y el «repartimiento» de indios, para emanciparlos de una tal opresión. La posición de Juan Ginés de Sepúlveda había sido modificada, pero de todas maneras, en los hechos, se impondrá como la argumentación hegemónica. De la reciprocidad económico-comunitaria de las grandes culturas indígenas se ha pasado al despotismo; ha habido una hecatombe demográfica –en ciertas regiones sólo subsistió la tercera parte de la población–, los indígenas abandonan las comunidades y vagan por el *virreynato* –son los *yanas*, de donde procede el nombre de *yanaconas*–, entre otras causas para no pagar el tributo que se exige ahora en monedas de plata[59].

En el tercer momento, bajo los regímenes de la hacienda, la organización de la explotación minera de la *mita*, el pago de tributos en plata y las «reducciones» –de muy diversos tipos–, quedan los pueblos indígenas subsumidos de manera definitiva en la estructura de dominación de la sociedad colonial. Deseamos entonces situar la *crítica* de Guamán en este tercer momento.

Nos detendremos en un relato dramático, una protesta crítica contra el colonialismo naciente moderno, un último intento de salvar lo que se pudiera del *antiguo orden* que reinaba bajo los incas, la impresionante obra de Felipe Guamán Poma de Ayala. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* –a partir de experiencias colectadas probablemente entre 1583 y 1612, pero redactada de manera definitiva hasta 1616[60]– es un «testimonio» de la *interpelación crítica* del Otro de la Modernidad, perspectiva única en su género, ya que nos permite descubrir la hermenéutica auténtica de un indio, de una familia inca, escrita y dibujada con una espléndida capacidad semiótica, con una inimitable maestría.

Guamán Poma, más aún que en el caso del inca Garcilaso de la Vega, por ser un indígena que domina la lengua quechua y las tradiciones de su pueblo dominado, muestra aspectos desconocidos de la vida cotidiana de la comunidad indígena anterior a la conquista y bajo la dominación moderna colonial (Subirats, 1994, pp.

---

[59] Véase Wachtel, 1971, pp. 134ss. sobre «la desestructuración». En el esquema de la página 184, el autor muestra que en los tiempos del inca, el *ayullu* –comunidad básica– pagaba tributos en trabajos y productos a los *curacas* –caciques– y al inca; el *curaca* pagaba tributos al inca y daba servicios al *ayullu;* el inca daba servicios al *curaca* y al *ayullu*. La riqueza quedaba en un circuito cerrado, en el Imperio inca. Con la conquista el *ayullu* paga tributos en plata –que hay que venderse por salario para conseguirlo– al *curaca* y al español; el *curaca* paga tributos al español y servicios al *ayullu*; pero el español no da ningún servicio al *ayullu* ni al *curaca*. Además, la riqueza del español sale del circuito peruano y parte hacia Europa. Extracción colonial de riqueza que tiene 500 años y en la que consiste el sistema colonial hoy globalizado –cambiando mecanismos pero no su sentido profundo de transferencia de «valor-trabajo».

[60] Véase la introducción a este trabajo escrita por Rolena Adorno, en Guamán, 1980, vol. 1. pp. xxxii ss.

141ss.; Wachtel, 1971, pp. 245ss.). En efecto, Guamán Poma produce una síntesis interpretativa, una narración *crítica* que contiene una ética y una política desde la «localización» *(localization)* de su visión que sitúa en una perspectiva central sumamente creativa tanto en el tiempo como en el espacio. En primer lugar, expresa: «Conzedera[61] de los yndios del tiempo de los Yngas ydulatraron como gentiles y adoraron al sol su padre del Ynca y a la luna su madre y a las estrellas sus hermanos [...] Con todo eso guardaron los mandamientos y buenas obras de misericordia de Dios en este rreyno, lo qual no lo guarda agora los cristianos» (Guamán Poma, 1980-III, p. 854).

Se adopta entonces la perspectiva cristiana moderna que se criticará, como parte de una estratégica retórica que hace más aceptable sus propuestas. Desde ella se bosqueja el *pasado;* era idolátrico, es verdad, pero cumplían con exigencias éticas semejantes a «los mandamientos» cristianos. La única diferencia es que los indios sí cumplían dichas exigencias y los modernos conquistadores europeos no. Es decir, Guamán demostrará con razones la *contradicción* en la que vive la Modernidad. Se critica entonces la praxis de dominación de los mismos cristianos españoles partiendo de su propio texto sagrado: la Biblia. Es una argumentación cerrada que muestra la contradicción performativa de la Modernidad en su totalidad. Queremos dejar claro, entonces, que Felipe Guamán distingue entre la creencia que pudiéramos llamar teórica –o «cosmovisión»– y la práctica o ética propiamente dicha. En tiempo de los incas, éstos «idolatraron» en su cosmovisión –desde la dogmática cristiana–, pero «guardaron los mandamientos» en su comportamiento ético, «lo qual no lo guarda agora los cristianos» europeos. Es decir, los indígenas fueron, prácticamente, aún antes de la conquista, mejores «cristianos», por sus prácticas, que los cristianos españoles de «agora». Toda la *Corónica* es un alegato contra la Modernidad que aportaban los españoles conquistadores en nombre del mismo cristianismo que ellos predicaban[62]. Como los criollos, el indio Felipe Guamán, ya cristiano, opina que el cristianismo no lo han traído los españoles[63], y esto se lo permite una comprensión

[61] Por lo general, dejaremos la ortografía originaria del castellano de Guamán –para hacer «gustar» ese híbrido lingüístico particular–, aunque en algunos casos, para hacer más fácil la lectura, la actualizamos.

[62] Claro que hay excepciones: «Conzedera cómo los sabios [...] santos dotores alumbrados por el Espíritu Santo [...] como fray Luys de Granada [...] como el rrebrendo fray Domingo [de Santo Tomás...] muchos santos dotores y lesenciados, maystros, bachelleres [...] Otros [en cambio] que no an escrito el comienso de las letras a, b, c, se quieren llamarse lesenciados, asno, de farsante y se firma como don Beviendo y doña Calabaza», escribe con sumo humor, ironía, sarcasmo. Véase Guamán Poma, 1980-III, p. 855.

[63] En el proceso de la emancipación a fines del siglo XVIII y comienzo del XIX –como en el caso de fray Servando de Mier en México–, el no deber a los españoles «ni el cristianismo» era causa de poder negar otros beneficios que pudieron haber traído a América junto a la conquista y la organización colonial.

híbrida del tiempo y el espacio propia de su narrativa sincrética. Unifica en un «gran relato» –que no es meramente fragmentario, como el posmoderno– la visión inca y cristiana desde la existencia oprimida de los indios, «los pobres de Jesucristo». Se manifiesta, por ello mismo, que tiene una visión propia –india, americana, desde los pobres y los oprimidos, periféricos, coloniales– del propio cristianismo:

> Digo verdaderamente que Dios se hizo hombre y Dios verdadero y *pobre*, que si la majestad y luz que trajera no hubiera quién se allegaría, pues que el sol que crió no se puede ver[64] […] Y así ordenó traer *la pobreza para que los pobres y pecadores se allegasen y le hablasen*. Y así lo dejó mandado a los apóstoles y sanctos que fuesen *pobre y humildes* y caritativos […] Digo cierto, contando de mi pobreza, metiéndome como pobre entre tantos animales que comen pobres, me comían también a mí como a ellos (Guamán Poma, 1980-II, pp. 845-846).

Todo el relato interpelativo está construido, normativamente, desde el horizonte de la dialéctica que se establece entre a) la *«pobreza, humildad y feliz equilibrio de la satisfacción de las necesidades primarias»* de todos en la comunidad del pasado inca, contra b) la *«riqueza, soberbia y anhelo infinito e insatisfecho»* de oro y plata, el ídolo de la Modernidad naciente. Es una crítica rotunda de la Modernidad desde el mundo anterior a la Modernidad; desde una utopía ecológica de justicia ético-comunitaria, donde había «buen gobierno» y no violencia, robo, suciedad, fealdad, violación sexual, desmesura, brutalidad, sufrimiento, cobardía, mentira, «soberbia», muerte.

La obra se divide sistemáticamente en tres partes. En la primera parte se muestra –con muchas novedades informativas y en lengua quechua– el orden político-cultural anterior a la conquista. Es la utopía *ex quo*. En la segunda parte se describen las atrocidades del dominio moderno colonial sobre la gran cultura inca, comparable en su esplendor a las del Imperio romano, chino u otros tenidos por ejemplares por los modernos europeos. En la tercera parte, que siempre comienza con el «Conzedérese» –considérese, medítese, analícese, tómese en consideración desde la conciencia ética–, se establece un cara a cara con el rey Felipe III de España para explicarle posibles soluciones ante el desastre del desorden colonial indiano. La obra de Guamán se escribió un siglo después de la obra clásica *Il Principe* de Maquiavelo –escrito en 1517 para un *condottiero* italiano–, pero tiene un sentido mundial no ya italiano provinciano, y unos cuarenta años antes de *Ming-i tai-fang lu* (*La espera de la aurora*) de Huang Tsung-hsi (1610-1695), escrito político chino de 1663 que da recomendaciones a un joven príncipe manchú.

---

[64] Entre los incas nadie debía mirar al sol *(Inti),* ni siquiera el inca.

En la primera parte, Guamán Poma manifiesta una integración *sui generis* de las tradiciones histórico-cronológicas moderna e incaica, pero bajo la lógica dominante de las «cinco edades» clásicas del mundo azteca, maya o inca. Se parte entonces del Antiguo y Nuevo Testamento judeocristiano y de una visión histórica europea, pero se va articulando de manera inesperada a la cronología histórica de los incas. El «Primer mundo» –como el primer sol de los aztecas y mayas– es el de Adán y Eva (Guamán Poma, 1980-I, p. 16); el «Segundo mundo», de Noé; el «Tercer mundo», de Abraham; la «Quarta Edad del mundo», desde el «rey David» (Guamán Poma, 1980-I, p. 23); la «Quinta Edad del mundo», que es para la cosmovisión indígena el orden actual, se inicia «desde el nacimiento de Jesucristo» (Guamán Poma, 1980-I, p. 25). Después le sigue la historia de los «papas» san Pedro, Dámaso, Juan y León.

En este momento de la narrativa, hasta ahora puramente europea, se interrumpe el relato con un dibujo ejemplar: «Pontifical mundo/las Indias del Pirú en lo alto de España/Cuzco/Castilla en lo avajo de las Indias/Castilla» (Guamán Poma, 1980-I, p. 35). En el imaginario espacial de Guamán Poma, «arriba», con las montañas como horizonte y en el cielo el sol *(Inti),* estaba el Perú; Cuzco en el centro con los «cuatro» *suyos* –cuatro regiones según los cuatro puntos cardinales–; «abajo» estaba Castilla, en el centro «cuatro» regiones igualmente. La lógica espacial inca organiza el mundo moderno europeo.

Acto seguido aparecen Almagro y Pizarro, con sus barcos, que, llegando de Europa, sitúan ahora el relato en el Perú (Guamán Poma, 1980-I, p. 39). Localizado ya por el acto de la «irrupción» de la Modernidad en el Perú el relato *en las Indias*, paradójicamente sólo ahora, y por primera vez –y sin descripción incaica sobre el origen del cosmos, lo que delata una cierta influencia moderna en el indígena «cristianizado»–, comienza la narrativa de las «cinco edades» o «generaciones» de los mitos amerindios (Guamán Poma, 1980-I, pp. 41ss.), y con ello se expresa todo un discurso de gran complejidad, que indica la manera particular de estructurar híbridamente Guamán Poma su «cosmovisión». En efecto, el relato tiene diversos niveles de profundidad, bipolaridades propias, estructuras significativas de gran riqueza.

En primer lugar, todo comienza de nuevo con las «cinco generaciones» de indígenas –iniciándose con las «cuatro generaciones» desde *Uari Vira Cocha Runa* hasta *Auca Runa*[65]–. Siendo la «quinta» el Imperio inca (Guamán Poma, 1980-I, pp. 63ss.), se efectúa entonces la descripción de los doce incas desde *Capac Ynga*. Pero

[65] Guamán, perteneciente probablemente a una aristocracia provinciana preinca, idealiza el tiempo anterior a los incas, colocando a éstos como «idólatras». Quizá con ello refuta el argumento de Francisco de Toledo, el virrey, aceptando ciertas críticas contra los incas, pero no contra la cultura del Tawantinsuyo en su totalidad.

es interesante anotar que en el reinado del segundo Inca, *Cinche Roca Ynga*, se articulan los dos relatos –el moderno y el incaico, equiparando a los incas con los emperadores romanos–. Guamán sitúa en dicho tiempo el nacimiento de «Jesucristo en Belén» (Guamán Poma, 1980-I, p. 70)[66]. Poco después, san Bartolomé apóstol se hizo presente en el Perú instalando la «cruz de Carabuco», en la provincia del Collao, testimoniando la tradición de la predicación del cristianismo en época de los apóstoles (Guamán Poma, 1980-I, p. 72)[67]. Esta manera de unir cronologías –la de la cultura occidental moderna con la de los incas– nos muestra un modo propio de relato histórico, del «sentido de la historia», ejemplar, que nos enseña a intentar efectuar comparaciones en el *khrono-topos* centro-periferia, donde la periferia está «arriba» y no «abajo», y donde el Sur es el punto de «localización» del discurso, el *locus enuntiationis*[68].

Después describe los hechos desde el principio *dual* –de todas las cosmovisiones en América desde Alaska hasta Tierra del Fuego–, ya que, después de describir a los incas, ahora le toca a las doce «reinas y señoras coyas», esposas de los incas (Guamán Poma, 1980-I, p. 99); a los quince «capitanes» del Imperio (Guamán Poma, 1980-I, p. 122); a las cuatro primeras «reinas señoras» de las cuatro partes del Imperio (Guamán Poma, 1980-I, p. 154)[69]. Puede observarse que tanto las «coyas incas» como las «reinas» de las cuatro regiones manifiestan una presencia clara de la mujer dentro de la cosmovisión andina: siempre junto al varón –el Sol– está la mujer –la Luna.

Terminada la larga lista de principales, Guamán describe un desconocido conjunto de ordenanzas, mandatos o leyes promulgadas por los incas (Guamán Poma, 1980-I, pp. 159-167)[70] –como un «Código de Hammurabi» peruano, pero mucho más completo que el mesopotámico, al menos por su temática más variada–. Las

---

[66] «Nació en tiempo y rreynó *Cinche Roca Ynga* quando fue de edad de ochenta años. Y, en tiempo de *Cinche Roca Ynga*, padeció mártir y fue crucificado»; véase Guamán Poma, 1980-I, p. 70. El nacimiento de Jesucristo iniciaba la «quinta edad» de la cronología europeo-cristiana, pero ahora se articulaba con la «quinta edad» incaria a la altura del segundo Inca. Como indicaba el relato novotestamentario: en tiempo del «emperador Tiberio…» (Lucas, 3,1). Guamán Poma esta expresando metafóricamente: «En tiempo del emperador Cinche Roca Ynga…».

[67] Hubo en esos tiempos grandes cataclismos, por ello se llama esta época del *pachacuti* –el que transforma la tierra– o *pacha ticra* –el que la pone cabeza abajo–. Véase Guamán Poma, 1980-I, p. 74.

[68] Véase Mignolo, 1995, p. 5; 2000, pp. 51ss.

[69] Hay listas de las otras «reinas» de cada región del Imperio.

[70] Se llega a ordenar: «Mandamos que a los perezosos y sucios puercos les penaba que la suciedad de la *chacara* [sementera] o de la casa o de los platos con que comen o de la cabesa y de las manos o pies les lavaban y se las daban a beber de fuerza en un *mate,* por la pena y castigo en todo el rreyno»; véase Guamán Poma, 1980-I, p. 164. La higiene, la limpieza, era una exigencia tan importante como el triple mandamiento del: «¡No mentirás; no dejarás de trabajar; no robarás!».

autoridades del Imperio «mandan y ordenan» desde Cuzco a las diversas regiones, provincias, pueblos, comunidades, las diversas estructuras de gobierno, de contaduría, de administración, militares, de construcción de acueductos y caminos, de templos, palacios y casas; de sacerdotes principales y secundarios, de auxiliares, de fiestas, ritos, cultos, tradiciones, dioses *(huacas);* todo el modo de organizar el trabajo de agricultores, recolectores, tributarios, reparto de tierras, así como códigos éticos de la familia, del matrimonio, de la educación, de los jueces y los juicios, de los testimonios, lo que manifiesta la complejidad política de la civilización inca.

Después describe las obligaciones de los varones por edades –que llama «calles» (Guamán Poma, 1980-I, p. 169)[71]–. Se explica acerca de los enfermos e impedidos –llamados *uncoc runa*– a hacer trabajos:

> Le casaban al ciego con otro ciego, al cojo con otra coja, al mudo con otra muda, al enano con enana, al corcovado con corcovada, al nariz hendido contra de nariz hendida [...]. Y éstos tenían sus sementeras, casas, heredades y ayuda de su servicio y ansí no había menester hospital[72] ni limosna con esta orden santa y policía deste rreyno, como ningún rreyno de la cristiandad ni infieles no lo ha tenido ni lo puede tenerla por más cristiano [que sea] (Guamán Poma, 1980-I, p. 177)[73].

En efecto, cuando nacía un niño en el Imperio inca se le atribuía una parcela de tierra, que, si no podía trabajar, lo haría otro en su lugar para su «alimento y sustento». Al morir, ese terreno era redistribuido. Por derecho de nacimiento no se le daba al niño ni un certificado ni un documento, sino *la mediación para reproducir su vida hasta su muerte*. Este tipo de instituciones son a las que Guamán se refiere como no encontradas en el sistema civilizatorio moderno.

También se describen de la misma manera las edades –«calles»– de las mujeres (Guamán Poma, 1980-I, pp. 190ss.). Las actividades o trabajos se explican igualmente mes por mes (Guamán Poma, 1980-I, p. 219ss.)[74]. Se muestran cuáles fueron

---

[71] De los guerreros desde la edad de 33 años –aunque los había de 25 hasta 50 años–; «de los viejos que caminan» –desde 60 años–; de los de 80 años; de los enfermos y lisiados; jóvenes de 18 años; de 12 años; de 9; de 4; niño que gatea; niño de un mes. Cada edad tenía sus derechos al comienzo, y después también deberes.

[72] A Michel Foucault le hubiera interesado esta institución incaria.

[73] De igual manera, «las mujeres y enfermas, cojas y ciegas, viudas, corcovadas, enanas, las quales tenían tierras y sementeras y casas y pastos de donde se sustentaban y comían y ansí no tenían necesidad de limosna»; véase Guamán Poma, 1980-I, p. 197.

[74] Al final de la obra hay una muy valiosa descripción de los «trabajos» propiamente dichos del pueblo campesino, donde Guamán corrige un tanto su primera descripción hecha desde «arriba», desde las fiestas del inca. Véase Guamán Poma, 1980-III, p. 1027.

los dioses –«ídolos»–, ritos, sacrificios[75], ceremonias de hechiceros, ayunos, penitencias, entierros, de las «monjas coyas» –vírgenes vestales del Sol– (Guamán Poma, 1980-I, p. 272).

A todo esto le sigue un «Capítulo de la Justicia» (Guamán Poma, 1980-I, pp. 275ss.), que contiene los «castigos» que aplicaba el inca a los que no cumplían sus ordenanzas. Había cuevas *(zancay)* donde animales ponzoñosos se comían vivo al enemigo *(auca),* traidor *(yscay songo),* ladrón *(suua),* adúltero *(uachoc),* brujo (*hanpioc*), murmurador contra el inca *(ynca cipcicac),* etc. Había cárceles menores, azotes, lapidación, horca, colgar a los culpables de los cabellos hasta morir, etcétera.

Había igualmente grandes fiestas (Guamán Poma, 1980-I, pp. 288ss.), sagradas y profanas, «canciones de amor» *(haray haraui)*[76], con hermosas músicas, bailes, danzas según las regiones del imperio. Se describen todavía los grandes palacios –siempre con dibujos de gran valor– según las ciudades, los grandes depósitos de mercancías, las estatuas, las andas del inca, los tipos de regalos. Por último se exponen algunas funciones políticas (Guamán Poma, 1980-I, pp. 312ss.): el virrey *(Yncap rantin),* el alcalde de corte, alguacil mayor, corregidor *(tocricoc),* administrador *(suyucoc),* mensajeros *(chasqui),* «amojonadores» *(sayua cchecta suyoyoc)* –que confirmaban los terrenos de cada uno, del inca, de la comunidad–. Además se extiende sobre los caminos reales[77], los puentes colgantes, etc. Y concluye hablando de los secretarios del inca, del contador y tesorero –con su *quipoc:* texto escrito en nudos de cuerdas, donde efectuaban sus mediciones, memorizaban sus números, tributos, deudas, etc. (Guamán Poma, 1980-I, pp. 332-333)[78]–, del visitador, del concejo real.

Nuestro testimonio concluye la primera parte con un texto interpelante:

> Cristiano lector, ves aquí toda la ley cristiana[79]. No he hallado que sean tan cuidadosos en oro ni plata los yndios, ni he hallado quien deba cien pesos ni mentiroso ni

---

[75] Ciertamente sacrificios humanos, desde «criaturas de cinco años», otras de doce años o adultos. Véase Guamán Poma, 1980-I, p. 241.

[76] De las que esta obra ha dejado testimonios desconocidos en cualquier otra fuente en quechua. Véase Guamán Poma, 1980-I, pp. 288ss.

[77] Recuerdo en mi juventud ascendiendo montañas de 6.500 metros de altura en Uspallata, en un largo valle; de pronto cruzamos un camino absolutamente recto, hasta el horizonte –quizá unos 30 km–. Se nos dijo: es el camino del inca, a unos 4.000 km de Cuzco. En efecto, dice Guamán: «Con su legua y medida amojonado y señalado, cada camino de ancho quatro varas y por los dos lados puesto piedras que va derecho, que no ha hecho en todo el mundo los rreys como el Ynga»; véase Guamán Poma, 1980-I, p. 327. En el Mediterráneo he visto los caminos de piedra del Imperio romano, desde el norte de África hasta Palestina, Italia o España. Ninguno era tan «derecho» como el del inca.

[78] Donde puede verse el esbozo de este anticipo del contador moderno.

[79] Quiere decir: en las costumbres de los incas puede observarse ya toda la belleza y valor de lo mejor de la ética cristiana moderna, que ellos predican… pero no cumplen.

> jugador ni peresoso ni puta ni puto […] Desís que habéis de restituir; no veo que lo restituís en vida ni en muerte. Paréseme a mi, cristiano[80], todos vosotros os condenáis al infierno […] En saliendo en tierra, luego es contra los yndios pobres de Jesucristo […] Cómo los españoles tubieron ydolos como escribió el rrevrendo padre fray Luys de Granada […], los yndios como bárbaros y gentiles lloraban de sus ydolos quando se los quebraron en tiempo de la conquista. Y vosotros tenéis ydolos en vuestras haciendas y plata de todo el mundo (Guamán Poma, 1980-I, p. 339).

Es una feroz crítica al nuevo fetichismo del capitalismo moderno, que inmolará a la humanidad del Sur y a la naturaleza al nuevo dios: el aumento de la tasa de ganancia –el capital–. Guamán lo ve y lo describe claramente.

En la segunda parte de su magna obra comienza, sistemáticamente, a mostrar la contradicción entre el cristianismo predicado y la praxis perversa de la Modernidad temprana. Es la más despiadada, irónica y brutal descripción de la violencia de la primera expansión de la cultura occidental moderna. Comienza el relato con la pregunta que el inca Guaina Capac hace a Candía, el primer español que llegó al Perú: «Y preguntó al español qué es lo que comía; rresponde en lengua de español y por señas que le apuntaba que comía oro y plata. Y ancina dio mucho oro en polvo y plata y bajillas de oro» (Guamán Poma, 1980-II, p. 342).

De ahí en más todo es buscar ansiosamente «oro y plata»: «Todos decían: indios, yndias, oro, plata, oro, plata del Pirú». Hasta los músicos cantaban el romance *Indias, oro y plata* (Guamán Poma, 1980-II, p. 342): «Y por el oro y plata quedan ya despoblados parte deste rreyno los pueblos de los pobres yndios por oro y plata» (Guamán Poma, 1980-II, p. 342)[81]. «Así fue los primeros hombres; no temió la muerte con el interés de oro y plata. Pero son los desta vida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se van al infierno» (Guamán Poma, 1980-II, p. 347). «De cómo los yndios andaban perdidos de sus dioses y *aucas* y de sus rreys, de sus señores grandes y capitanes. En este tiempo de la conquista ni había Dios de los cristianos ni rrey de España ni había justicia» (Guamán Poma, 1980-II, p. 361).

La acumulación originaria del capital, de la Modernidad, había comenzado su destructora expansión como sistema-mundo depredador. Después del caos y la vio-

80 Es el reproche de un indio «cristiano».

81 El «despoblamiento» se ha debido a la violencia de la conquista, a la desestructuración del sistema agrícola inca –por ejemplo, los incas mantenían los acueductos, hasta de 400 km de largo en perfectas condiciones, en medio de montañas, con puentes de piedra, etc.; el mundo colonial europeo dejó que se destruyera todo el sistema hidráulico construido durante más de 1000 años–, y, en especial, a enfermedades desconocidas por la raza indígena.

lencia inicial comienza «el buen gobierno» –escrito con ironía– desde el virrey Mendoza, ya que se escribe:

> […] Tontos y encapaces y pusilánimes pobres de los españoles, soberbios como Lucifer. De Luzbel se hizo Lucifer, el gran diablo. Así soys vosotros, que me espanto que queráys ahorcaros y quitaros vos propio vuestra cabeza y quartesaros[82] y ahorcaros como Judas y echaros al ynfierno. Lo que Dios manda, queréys ser más. Si no soys rrey, ¿por qué queréys ser rrey? Si no soys príncipe ni duque ni conde ni marqués ni caballero, ¿por qué lo quereys serlo? Si soys pichero, zapatero, sastre o judío o moro, no os alséys con la tierrra, sino paga lo que debéis (Guamán Poma, 1980-II, p. 405).

Guamán descubre el proceso que pasa del *ego conquiro,* subjetividad creciente, autocentrada, desaforada en superar todos los límites en su soberbia, al *ego cogito* fundado en Dios mismo, como su propia mediación para reconstituir el mundo a su dominio, a su servicio, para su explotación –entre otros, las poblaciones del Sur.

Y Guamán va describiendo una por una las funciones públicas y el modo como *oprimen, roban, castigan, violan a los indios e indias*, por lo que «se perderá la tierra y quedará solitario y despoblado todo el rreyno y quedará muy pobre el rrey» (Guamán Poma, 1980-II, p. 413). Y después de los primeros tiempos de los presidentes y oidores de las Audiencias, «cristianísimos[83], jamás se ha hallado que haya venido a favor de los pobres indios. Que antes todos vienen a cargar en más a los indios y a favorecer a los vecinos y ricos y a los mineros» (Guamán Poma, 1980-II, p. 453). Le escandaliza particularmente a Guamán la manera como las autoridades, hasta los españoles y esclavos, usan a las mujeres de los indios, ya que «andan rrobando sus haciendas y fornican a las casadas y a las doncellas las desvirgan. Y así andan perdidas y se hacen putas y paren muchos mesticillos[84] y no multiplican los yndios» (Guamán Poma, 1980-II, p. 468)[85]. Los españoles, en especial el «*cristiano* (sic) encomen-

---

82 Léase: «descuartizaros».

83 Véase siempre la ironía: «Se llaman cristianos», decía Bartolomé de las Casas lo mismo aquí Guamán: «cristianos de boca para afuera», verdaderos «demonios de boca para adentro», como la propuesta de expandir la «democracia» en Iraq de George W. Bush. La Modernidad es siempre idéntica a sí misma.

84 Guamán menosprecia particularmente a los «mestizos», a los que denomina «mesticillos».

85 Una de las obsesiones de Guamán es que «antes se acabarán los yndios deste rreyno», dado que las indias son arrebatadas a sus esposos naturales; véase Guamán Poma, 1980-II, p. 483. Entre los mineros, los españoles les toman «las hijas de los yndios […por] la fuerza y lo quitan [al esposo] y la desvirgan ellos y sus mayordomos y les fuerzan a sus mujeres, enviando a sus maridos a las minas de noche o le envían a alguna parte muy lejos»; véase Guamán Poma, 1980-II, p. 489. De paso, es inimaginable el sufrimiento de los indios en las minas, en los tambos; véase Guamán Poma, 1980-II, pp.

dero de yndios deste reyno» (Guamán Poma, 1980-II, p. 519), son criticados por sus acciones, que manifiestan un sadismo especial, ya que «castiga a los pobres de Jesucristo en todo el reyno» (Guamán Poma, 1980-II, p. 523)[86]. Guamán desmantela así una a una las injusticias de todo el orden político y económico colonial de la Modernidad. La Iglesia tampoco se salva de su certera, irónica y aguda crítica (Guamán Poma, 1980-II, p. 533)[87]. Colecciona todavía algunos documentos sobre «tratos» y «sentencias», para dar ejemplos de la opresión injusta que se ejerce sobre los indios (Guamán Poma, 1980-II, pp. 670-687).

En cuanto a los indios que colaboran con los conquistadores, a los que llama «mandoncillos», frecuentemente, sin ser de familias de incas, se hacen pasar por nobles por el solo hecho de mandar en nombre de los españoles. Había incas, señores «principales», que tenían bajo sus órdenes mil indios tributarios (*quranga curaca*), o quinientos, o «mandón mayor» sobre cien, o «mandoncillo de cincuenta yndios», de diez y de cinco (Guamán Poma, 1980-II, p. 688). Son también los *curacas* que dirigen las minas y obrajes. Los había explotadores, ladrones, «borrachos», mentirosos, «fingidores», salteadores de caminos, «que se llevan la hazienda de los pobres yndios» (Guamán Poma, 1980-II, p. 736)[88]. Como siempre, le sigue la lista de «señoras, rreynas u coyas», las mujeres de los «mandocillos», a las que se llama «doña» (Guamán Poma, 1980-II, p. 707).

Para colmo, los indios cristianos –colaboracionistas– puestos por los españoles para impartir «justicia» (Guamán Poma, 1980-II, p. 739), dada la corrupción generalizada –que no era permitida en los tiempos de los incas–, no siempre cumplen sus funciones.

488-505. Caracteriza además a los españoles y las españolas de baja estatura, gordos, perezosos, soberbios, sádicos en el trato de los indios domésticos (pp. 506-515): «Antes soys contra los pobres de Jesucristo»; véase Guamán Poma, 1980-II, p. 515.

[86] «Y asimismo a las mujeres porque se amanseban y reservan de la taza y de servicios personales […] Y a las solteras y viudas les fornica»; véase Guamán Poma, 1980-II, p. 526.

[87] «Las yndias hacen grandes putas y no ay remedio. Y así no se quieren casar porque va tras del padre o del español. Y así no multiplica yndios en este rreyno, sino mestizos y mestizas y no ay rremedio»; véase Guamán Poma, 1980-II, p. 534. La crítica contra la Iglesia y los clérigos llega hasta la página 663, una de las instituciones que le ocupa de manera particular. En algo los franciscanos, y en especial los padres de la Compañía de Jesús, son los únicos que salen bien parados. Esto muestra una hipótesis de fondo en la historia ideológica de Latinoamérica. «¡Si fueran los clérigos y dominicos, mercedarios, agostinos como estos dichos padres de la Compañía de Jesús, que no quiere yr a Castilla rrico ni quiere tener hacienda, sino su riqueza es ánimas!»; véase Guamán Poma, 1980-II, p. 447.

[88] Guamán pertenecía a una familia de los yarovilcas, señores locales anteriores a los incas; véase Guamán Poma, 1980-III, p. 949. Unos *curacas* impostores, colaboracionistas de los españoles, le despojaron de sus tierras. Guamán desprecia por ello a estos «mandoncillos», *curacas* que no eran nobles pero «lo aparentaban». Por parte de madre pudiera estar ligado a algún linaje secundario de los incas.

Por último, Guamán se enfrenta a los mismos indios, los del pueblo pobre: «Si lo dejara los padres, curas de las dotrinas y los dichos corregidores y encomenderos y españoles, hubiera sanctos y grandes letrados y cristianísimos. Todo lo estorba los dichos con sus tratos» (Guamán Poma, 1980-II, p. 764). Que los indios sean todavía buenos y «políticos» más lo deben al recuerdo de sus antiguas costumbres y a pesar de todas las extorsiones que los conquistadores ejercen sobre ellos. La Modernidad, en este caso, es causa de corrupción y destrucción. Ahora Guamán describe las creencias, «desde abajo», desde los indígenas –como antes había descrito los dioses y las *uacas* del tiempo de los incas–: desde el Cristo crucificado, la Trinidad, santa María, los santos, el purgatorio, las devociones, el bautizo, la limosna. A pesar de tantas verdades, ahora los pueblos estaban llenos de pobres que pedían limosna –no había posibilidad de limosneros, como hemos visto, en tiempo de los incas–: «Desto tienen la culpa los dichos vecitadores de la santa madre iglesia de no becitar a los pobres, enfermos, tullidos, cojos y mancos y viejos y ciegos, huérfanos de cada pueblo» (Guamán Poma, 1980-II, p. 791).

Esto nos manifiesta una gran miseria entre los indios. Miseria que era imposible en tiempo del inca. La situación del indio había empeorado visiblemente con la presencia de la Modernidad. Así aparecieron los «criollos y criollas yndios, yndios nacidos en esta vida del tiempo de cristianos», que se corrompen fácilmente porque han perdido su comunidad; se transforman en *yanaconas* (Guamán Poma, 1980-II, p. 803), en borrachos, «coqueros», y «el más cristiano, aunque sepa leer y escribir, trayendo rosario y vestido como español, cuello, paresee santo, [pero] en la borrachera habla con los demonios y reverencia a las *guacas*» (Guamán Poma, 1980-II, p. 809). Por ello ya son pocos «los yndios filósofos, astrólogos que saben las horas y domingos y días y meses, años, para sembrar y recoger las comidas de cada año [...]» (Guamán Poma, 1980-II, p. 830). Nuestro crítico termina la descripción del lamentable estado de las Indias indicando que «anduvo en el mundo pobre el autor con los demás pobres yndios para ver el mundo y alcanzar y escribir este libro y corónica, para servicio de Dios y de su Majestad y el bien de los pobres yndios de este rreyno» (Guamán Poma, 1980-II, p. 845).

En la tercera parte, desde la utopía del pasado[89] y la negatividad del nefasto presente, Guamán imagina ahora un proyecto futuro de «buen gobierno», desde el

[89] Hay todavía, pareciera, un doble pasado. El del inca, que es tomado frecuentemente como punto de referencia. Pero a veces se nota una cierta crítica a la dominación inca vista desde las regiones alejadas de Cuzco –a las que pertenecía Guamán–, y por ello se lee: «El quarto *Auca Runa*, fueron gente de poco saber pero no fueron ydúlatras. Y los españoles fueron de poco saber pero desde primero fueron ydúlatras gentiles, como los yndios desde el tiempo del *Ynga* fueron ydúlatras»; véase Guamán Poma, 1980-III, p. 854. Pareciera que el mayor desarrollo civilizatorio incluye para Guamán la idolatría, no así los pueblos más simples, sin mutua dominación, como las civilizaciones previas al Imperio inca. «Miraban al cielo los antigos yndios hasta el quarto edad del mundo llamado *Auca Runa* [...] Los yndios del tiempo de los Yngas ydulatraron como gentiles y adoraron al sol su padre del Ynga»; véase Guamán Poma, 1980-III, p. 854.

horizonte utópico futuro de la «*Ciudad del cielo* para los buenos pecadores» (Guamán Poma, 1980-III, p. 880)[90] y de la «*Ciudad del Infierno*[91] [para] el rrico avariento, engrato, luxuria, soberbia, castigo de los soberbiosos pecadores y rricos que no temen a Dios» (Guamán Poma, 1980-III, p. 882)[92]. El alegato ocupa la primera parte –«Conzederación del cristiano del mundo que ay Dios»[93]–. Entiéndase que la Modernidad es metida «en el infierno».

Le sigue el «capítulo de la pregunta»[94], donde argumenta dentro de una lógica política de alta densidad racional ante un lector crítico acerca de los problemas más graves que se han ido descubriendo en el mundo colonial de la Modernidad, narrados en su *Corónica*. Pone en boca del rey de España «preguntas» lanzadas al «autor» –Guamán–, que merecerían ser tratadas en particular, pero por motivo de la extensión de este trabajo no podemos comentarlas.

Describe, por último, con tristeza «el mundo [al que] vuelve el autor», su pobre punto de partida, el pueblo «de los pobres de Jesucristo», después que han pasado más de treinta años, tiempo en el que ha recorrido pobre todo el Perú, para informar al rey de España y proponerle corrección ante tanto desorden.

Esas «correcciones» posibles se denominan «Consideraciones». Como toda su obra, esas propuestas se encuadran desde un horizonte que obtiene su sentido de una profunda sabiduría cósmica, partiendo desde el comienzo: «Crió Dios el cielo y todo el mundo y lo que ay en ella» (Guamán Poma, 1980-III, p. 852). Ahora divide el tiempo en diez edades, teniendo como eje al «Perú» –no ya a la Modernidad ni al judeocristianismo–. Las cuatro edades ya conocidas, desde el *Uari Vira Cocha* hasta el *Auca Runa;* la quinta, de los incas; la sexta, del *Pachacuti Ruma* –la edad en que se puso todo «cabeza para arriba», todo fue puesto «al revés»: se trata de una revolución cósmica previa a la conquista–; la séptima, de la misma «conquista cristiana *runa*»; la octava, de las guerras entre conquistadores en el Perú; la novena, de «la justicia cristiana, el bienestar» –léase esta expresión en sentido irónico–, de la primera época colonial; la décima, el orden colonial impuesto.

---

[90] Se escribe: «La ciudad de Dios y de los pobres hombres que guardaron su palabra»; véase Guamán Poma, 1980-III, p. 88. En esta ciudad entran muy pocos españoles y todos los indios oprimidos, los «pobres de Jesucristo».

[91] Es interesante que use las categorías histórico-políticas de Agustín de Hipona. Véase Dussel, 2007b, pp. 44-45.

[92] Comenta nuestro autor: «Conzedera que cómo lleva tanta pacencia los yndios y las yndias en esta vida de tantos males de españoles, padres, corredigores y mestizos y mulatos, negros, *yanaconas* y *chinchonas* que les sacan la vida y las entrañas de los yndios. Conzedera»; véase Guamán Poma, 1980-III, p. 882.

[93] Así titula el tema en la «Tabla» final; véase Guamán Poma, 1980-III, p. 1.067. El tema es tratado en Guamán Poma, 1980-III, p. 852.

[94] Véase Guamán Poma, 1980-III, p. 896.

Guamán comienza, desde el marco del origen y el proceso del «universo» *(Pacha)* con una primera «consideración»: el servicio a los «pobres enfermos y pelegrinos», que cumple con «la ley antigua[95] y la ley de Dios» (Guamán Poma, 1980-III, p. 852), con el *corpachanqui* –«¡Debes hospedarlos!»–. Las «obras de misericordia» son el criterio final del alegato de Guamán, la compasión ante el débil, el enfermo, el pobre. En esta exigencia ética y política coinciden la «ley antigua» del Perú y lo mejor del cristianismo reinterpretado por nuestro «autor». En efecto, Guamán tenía una interpretación mesiánica del cristianismo, una *Teología de la Liberación* explícita anticipada: «Murió Jesucristo por el mundo y los hombres. Pasó tormentos y mártir [...]. En esta vida anduvo *pobre*, *perseguido*. Y después del día del juicio vendrá [...] para *pagar a los pobres menospreciados*» (Guamán Poma, 1980-III, p. 876).

> El primer sacerdote del mundo fue Dios y hombre vivo, Jesucristo, sacerdote que vino del cielo *pobre* y amó más al pobre que ser rrico. Fue Jesucristo Dios vivo que vino a sacar las ánimas que no plata del mundo [...] San Pedro [...] todo lo dejó a los pobres [...] Y todos [los apóstoles] fueron pobres y no pedieron salario ni renta ni buscaban hacienda (Guamán Poma, 1980-III, p. 899).

En resumen: «*Quien defiende a los pobres de Jesucristo sirve a Dios*. Que es palabra de Dios en su evangelio y defendiendo a los yndios de vuestra Majestad sirve a vuestra corono real» (Guamán Poma, 1980-III, p. 906).

Además, recomendaba el ordenar las instituciones con una cierta unidad, ya que antiguamente todo se entendía, porque estaba bajo el poder paterno de *un solo inca*, mientras que en el desorden de la Modernidad colonial «ay muchos *Yngas:* corregidor *Ynga*, doze tinientes son *Ynga*, hermano o hijo del corregidor y muger y escribano son *Ynga* [...]» (Guamán Poma, 1980-III, p. 857). También era necesario que se tuviera conciencia de que con la presencia de los europeos todo había empeorado para los indios: «Conzedera que los yndios tienen [ahora] tanto pleyto en esta vida. *En tiempo de los Yngas no lo tenía*» (Guamán Poma, *ibid*.).

Pero el gran argumento político para el «buen gobierno» consistía en la «restitución del poder» a los incas:

> Que habéis de conzederar que todo el mundo es de Dios y ansí Castilla de los españoles y las Indias es de los yndios y Guenea es de los negros. Que cada déstos son

[95] De nuevo se refiere a una «ley» anterior a los incas: «Como los yndios *primeros*, aunque de los Yngas fueron ydúlatras, tuvieron fe y mandamientos de sus dioses y ley y buena obra guardaron y cumplieron»; véase Guamán Poma, 1980-III, p. 857. Guamán aún criticaba a los incas desde estos tiempos originarios utópicos, ya que no era de familia inca, sino de una nobleza dominada por los incas.

> lexítimos propetarios, no tan solamente por la ley […] Y los yndios son propetarios naturales deste rreyno, y los españoles naturales de España. Acá en este rreyno son estrangeros, *mitimays* (Guamán Poma, 1980-III, pp. 857-858).

A partir de la comprensión inca de la espacialidad geopolítica mundial, Guamán intenta justificar su proyecto contando estratégicamente con el apoyo del rey de España. Así como de antiguo el Imperio inca había sido tanto el «centro» del universo *(Pacha)* como su «ombligo» *(Cuzco),* desde donde se extendían las «cuatro partes» del mundo –en dirección de los cuatro puntos cardinales, como en la China o entre los aztecas en el *«altepetl»*[96]–, conformando una «cruz cósmica», así ahora proponía extrapolar esas estructuras geopolíticas imaginarias a un mundo más global, colocando en el «centro» al rey Felipe de España, con sus «cuatro partes» o reinos –los incas, que retomaban el poder en América toda; los cristianos en torno a Roma; los africanos de Guinea, y los Turcos hasta la Gran China[97]–. Un «monarca del mundo» con «cuatro» reinos –eran una proyección globalizada del Imperio inca, pero al mismo tiempo se proponía la restitución, como opinaba Bartolomé de las Casas, de la autonomía de los incas, aunque fuera «debajo de su *mano mundo*» (Guamán Poma, 1980-III, p. 889) del rey de España–: «Porque es *Ynga* y rrey, que otro español ni padre no tiene que entrar porque el *Ynga* era propetario y lexítimo rrey» (Guamán Poma, 1980-III, p. 858). Se vislumbra entonces claramente un proyecto de liberación política futura –nuestra actual «segunda emancipación», la primera se cumplió parcialmente en 1810, la segunda incluye la emancipación de los pueblos originarios, anunciada por Evo Morales en Bolivia, un aymara y no un quechua como Guamán.

De no ser posible esta «restitución», era necesario pensar en una multitud de medidas, en todos los niveles de la estructura administrativa, política, eclesial, mili-

---

96 Véase Lockhart, 1992, pp. 14ss. Sobre la organización «dual» y en «cuatro» regiones del Imperio inca y la cultura en general del altiplano, véase Pärssinen, 1992, pp. 171ss.

97 «Avés de conzederar qué tan gran majestad que tenía el *Ynga Topa Inga Yupanqui*, rrey del Pirú [… como la que tienen] los rreys y príncipes, emperadores del mundo, ací cristianos como del Gran Turco y del rrey chino, emperadores de Roma y de toda la cristiandad y de judíos y del rrey de Guenea»; véase Guamán Poma, 1980-III, p. 888. El inca era un rey del mismo nivel del que nos relatan las historias de otras culturas, y además el «*Ynga* tenía quatro rreys de los quatro partes deste rreyno» *(ibid.).* Nuestro autor ahora propone un proyecto nuevo: «A de ser monarca el rrey don Phelipe [… Bajo él habrá cuatro reyes menores:] El primero, ofresco un hijo mío, príncipe deste rreyno, nieto y bisnieto de *Topa Ingá Yupangi* [de esta manera reproducía un tanto el proyecto de *La Monarquía Indiana* de Torquemada…]. El segundo, un príncipe del rrey de Guinea, negro; el terzero, del rrey de los cristianos de Roma […]; el quarto, el rrey de los moros de Gran Turco, los quatro coronados con su septro y tuzones», véase Guamán Poma, 1980-III, p. 889.

tar, sexual, educativa, etc., que Guamán, con infinita paciencia, se ocupa de describir en estas «consideraciones». Como ejemplo, una última cita:

> Conzedera desto que el corregidor entra diciendo: «Que yo te haré justicia», y rroba. Y el padre [el sacerdote] entra: «Yo te haré cristiano. Bautizaré y casaré y dotrinaré», y rroba y desuella y quita mujer e hija. El encomendero y los demás españoles dicen: «Justicia, que sirva al rrey porque soy su vasallo». Y rroba y hurta quanto tiene. Y peor los caciques [indios] y mandones; les desuella del todo a los pobres desventurados indios (Guamán Poma, 1980-III, p. 893).

Adorno y Horkheimer en San Diego no expresaron con tanta claridad la cara más oscura de la Modernidad, ni en su *Dialéctica de la Ilustración*. Por ello, después de estas dramáticas «consideraciones» pasa al segundo punto organizado en base a quince preguntas que el «autor» pone en boca del rey Felipe. Dice la segunda de ellas:

> «Dime, don Felipe Ayala, en aquel tiempo, ¿cómo hubo tantos yndios en tiempos del *Ynga*?» Digo a vuestra Majestad que en aquel tiempo era sólo el *Ynga* rrey [...] Pero viviase en la ley y mandamientos de los *Yngas*. Y como tenían un rrey, servían descansadamente en este rreyno y multiplicaban y tenían hacienda y de comer, hijos y mugeres suyas (Guamán Poma, 1980-III, p. 896)[98].

En la quinta pregunta el rey inquiere: «"Dime, autor, ¿cómo se hará rrico los yndios?" A de saber vuestra Majestad que han de tener hacienda en comunidad que ellos les llaman *sapci*, de sementeras de mays y trigo, papas, agí, *magno*, algodón, viña, obrage, teñiría, *coca*, frutales» (Guamán Poma, 1980-III, p. 898).

El «buen gobierno» consistiría, por parte de los miembros de la Modernidad, y en ello podría resumirse todo, en «que todos los españoles vivan como cristianos» (Guamán Poma, 1980-III, p. 902). Pero, si esto aconteciera, la Modernidad como tal se vendría abajo, no habría acumulación de riqueza en el centro. Vemos entonces que Guamán, como Karl Marx, organiza su estrategia argumentativa siguiendo el mismo principio que el crítico de Trier: poner al que pretende ser cristiano en una

---

98 «"Dime autor, ¿cómo agora no multiplica los yndios y se hacen pobres?" Diré a vuestra Majestad: Lo primero, que no multiplica porque todo lo mejor de las mugeres y doncellas lo toman los padres doctrinantes, encomenderos, corregidores y españoles, mayordomos, tenientes, oficiales criados de ellos. Y ansí ay tantos mesticillos y mesticillas en este rreyno. Con dolor de decirle mancebando le toma y quita a las mugeres a sus haciendas de los pobres [... El indio] quiere morir en vez que no verse en tanto daño»; véase Guamán Poma, 1980-III, pp. 897-898.

evidente contradicción performativa entre sus actos perversos y los éticos dictados del mismo cristianismo[99].

¿Qué mundo encontró el «autor» al volver a su pueblo?:

> Treynta años estando serviendo a su Majestad, halló todo en el suelo, entrándole en sus casas y sementeras y pastos. Y halló a sus hijos e hijas desnudos, serviendo a yndios picheros. Que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron porque llegó tan viejo; sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalso (Guamán Poma, 1980-III, p. 1008).

Y no es todo, ya que su obra, su *Corónica*, quedará sepultada en una biblioteca europea de Copenhague hasta 1908. El mundo de los pobres «indios», los «pobres de Jesucristo» en plena Modernidad, esperará todavía siglos para que se haga justicia…

Conclusiones

Todavía podríamos considerar el pensamiento de la sabiduría de los pueblos originarios americanos mismos que no fueron impactados por el cristianismo –como acontecía con Guamán Poma–. Ellos significan una «reserva de futuro» crítica por su exterioridad radical. Pero dejamos aquí el relato para no extendernos más.

Parece que en 1616 Felipe Guamán Poma de Ayala concluyó su *Corónica*. El año anterior, el joven René Descartes abandonaba de casi 20 años sus estudios en el colegio jesuita de La Flèche. Nada sabía ni pudo saber el novel filósofo de todo un mundo periférico y colonial que la Modernidad había instaurado. Su futuro *ego cogito* constituiría un *cogitatum* que, entre otros *entes* a su disposición, situaría a la corporalidad de los sujetos coloniales como máquinas explotables, de los indios en la encomienda, la mita o la hacienda latinoamericana, o de los esclavos africanos en la «casa grande» de las plantaciones del Brasil, el Caribe o Nueva Inglaterra. A *las espaldas* de la Modernidad se les quitaría a los sujetos coloniales para siempre su «ser humano», hasta hoy.

---

[99] El texto de Marx al que nos referimos dice lo siguiente: «Al Estado [luterano alemán] que profesa como norma suprema el cristianismo, que profesa la Biblia como su Carta, hay que oponerle las Palabras de la Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra [para los luteranos]. Este Estado […] cae en la dolorosa *contradicción*, irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del evangelio que no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar»; véase Marx, 1956, pp. 359-360.

Si la sospecha que hemos querido introducir fuera verdadera, derramaría mucha luz sobre nuevas investigaciones sobre el sentido de la Modernidad filosófica. Si la Modernidad no comienza filosóficamente con Descartes, y éste debe ser situado como el gran pensador del *segundo momento* de la Modernidad *temprana* cuando ya se ha producido irreversiblemente el ocultamiento, no del «ser» heideggeriano, sino del «ser *colonial*», todo un proceso de *descolonización filosófica* debería iniciarse. La Holanda en torno a Ámsterdam del siglo XVII, la de la Compañía de las Indias Orientales, sería un mundo surgido posteriormente a la crisis de la España de los reyes hispanos del siglo XV y del Imperio de Carlos V –el Imperio-mundo de Wallerstein–, que abrieron Europa al ancho horizonte del primer *sistema-mundo,* colonialista, capitalista, eurocéntrico, moderno. El 1637 de *Le Discours de la Méthode* publicado en los Países Bajos, desde un orden dominado ya por la burguesía triunfante, no sería el origen de la Modernidad sino su *segundo momento*. El paradigma solipsista de la conciencia, del *ego cogito,* inaugura su desarrollo arrollador, devastador, durante toda la Modernidad europea posterior y llegará muchas veces modificado hasta Hume, Kant, Hegel, Sastre o Ricoeur. En el siglo XX será criticado radicalmente por Lévinas, que, partiendo de la quinta meditación de las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl[100], intenta abrirse al Otro, también al Otro de la Modernidad europea, pero todavía en Europa. El holocausto judío será, de todas maneras, un desastre irracional intraeuropeo fruto lejano de la Ilustración –como lo exponen Adorno y Horkheimer–. Sin embargo, el mismo Lévinas y toda la Escuela de Frankfurt en sus tres generaciones no logran superar la Modernidad por no haber advertido la colonialidad del ejercicio del poder occidental. Lévinas permanece inevitablemente eurocéntrico, aunque descubre la irracionalidad de la totalización de la subjetividad moderna, pero no puede situarse en la exterioridad de la Europa metropolitana, imperial, capitalista[101].

---

[100] Valdría aquí una lectura apretada de esta *V Meditación* de Husserl sobre la «Descripción de la esfera trascendental del ser como intersubjetividad monológica»; véase Husserl, 1963, pp. 121ss. En ella, el filósofo de Friburgo intenta ir más allá del *ego cogito* cuando trata la cuestión «del Otro» desde el «común mundo de la vida» –*der gemeisamen Lebenswelt*– (Husserl, 1963, p. 162), partiendo de que debe «admitirse que es en mí que los otros se constituyen en tanto que otros»; véase Husserl, 1963, p. 156. Por su parte, Sartre no podrá superar del todo la aporía constatada en «la mirada» *(Le regard),* por la que constituye «al Otro» como objeto irremediablemente; véase Sartre, 1943, pp. 310ss. El Otro, por su parte, igualmente me constituye como objeto: «La personne est présente à la consciente en tant qu´elle est objet pour autrui»; véase Sartre, *ibid*., p. 318.

[101] Para una crítica del pensamiento eurocéntrico de Lévinas a partir de la colonialidad del ser, véase el capítulo de Maldonado-Torres en este volumen.

Referencias bibliográficas

ADORNO, R. (1980), «La redacción y enmendación del autógrafo de la Nueva Coró-nica y Buen Gobierno», en J. V. Murra y R. Adorno (eds.), *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, tomo 1, México, Siglo XXI, pp. xxxii-xlvi.

APEL, K.-O. y DUSSEL, E. (2005), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta.

ARISTÓTELES (1874), *Política,* Madrid, Medina y Navarro Editores. [También edición de Estela García Fernández y Pedro López Barja de Quiroga en Madrid, Istmo, 2005.]

— (2003), *Ethica Nicomachea: translationis antiquioris quae supersunt B. Librorum II-X reliquiae sive «Ethica Hoferiana» et «Ethica Borghesiana»* (Burgundius Pisanus translator Aristotelis), Brepols, Turnhout (Aristoteles latinus database) [http://www.library.wisc.edu/databases/launch/ald.w3l].

ARNIM, J. von (1964), *Stoicorum veterum Fragmenta,* Stuttgart, Teubner.

ARRIGHI, G. (1994), *The Long Twentieth Century. Money, Power and the Origins of our Times,* Londres, Verso [ed. cast.: *El largo siglo XX,* Madrid, Akal, 1999].

AGUSTÍN, san (2002*), De Trinitate*, en G. B. Matthews (org.), Cambridge, Cambridge University Press.

BUENO, F. (2005), *Los judíos de Sefarad*, Granada, Ediciones Miguel Sánchez.

CARVALHO, M. de (2006), «Intellect et imagination», *Rencontres de Philosophie Médiévale,* 11 (Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de La Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Oporto, agosto de 2002), Turnhout, Brepols Publishers, pp. 119-158.

— (2007), «Aos Ombros de Aristóteles (sobre o não-Aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)», *Revista Filosófica de Coimbra* 32, pp. 291-308.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2003), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816),* Bogotá, Editora Pontificia Universidad Javeriana.

COTTINGHAM, J. (org.) (1995), *Descartes,* Cambridge, Cambridge University Press.

DAMÁSIO, A. (2003), *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain,* Orlando, Harcourt Inc.

DESCARTES, R. (1953), *Œuvres et Lettres de Descartes,* París, La Pléiade/Gallimard.

— (1996), *Œuvres de Descartes*, en Ch. Adam y P. Tannery (eds.), París, J. Vrin, 11 volúmenes.

DUSSEL, E. (1977), *Filosofía ética latinoamericana. La política latinoamerican,* Bogotá, Universidad Santo Tomas, Centro de Enseñanza Desescolarizada.

— (1983), *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América.

— (1995), *The Invention of the Americas: eclipse of «the Other» and the Myth of Modernity,* Nueva York, Continuum.
— (1998), *Ética de la liberación,* Madrid, Trotta.
— (2001), *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brower.
— (2006), *20 tesis de política*, México, Siglo XXI.
— (2007a), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica,* Madrid, Trotta.
— (2007b), *Materiales para una política de la liberación,* Madrid/México, Plaza y Valdés.
EDELMAN, G. M. (1992), *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Nueva York, Basic Books.
FERRATER MORA, J. (1963), «Suárez et la philosophie moderne», *Revue de métaphysique et de morale* 13, 2, pp. 155-248.
FONSECA, P. de (1577), *Commentariorum Petri Fonsecae in libro Metaphysicorum Aristotelis*, Roma, Franciscum Zanettum.
— (1964), *Instituições Dialécticas,* Coimbra, Universidade de Coimbra, vol. 1-2.
— (1965), *Isagoge Filosófica,* Coimbra, Universidade de Coimbra.
FRAILE, G. (1966), *Historia de la filosofía, III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII),* Madrid, BAC.
GAUKROGER, S. (1997), *Descartes. An Intellectual Biography,* Oxford, Clarendon Press.
GILSON, E. (1951), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* París, J. Vrin.
GOMES, J. F. (org.) (1965)*, Instituições Dialécticas*, Coimbra, Imprensa da Universidad de Coimbra.
GÓMEZ, P. (2000 [1749]), *Antoniana Margarita,* Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela-Fundación Gustavo Bueno.
GUAMÁN POMA DE AYALA, F. (1980 [1615]), *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno,* edición de J. V. Murra y R. Adorno, México, Siglo XXI, 3 vols.
HABERMAS, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus.
HEGEL, G. W. F. (1970), *Werke in Zwanzig Bände,* Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
HORKHEIMER, M. y ADORNO, Theodor W. (1998), *Dialectic of Enlightenment,* Nueva York, Continuum [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid, Akal, 2007].
HUANG TSUNG-HSI (1993), *Ming-i tai-fang lu (Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince,* org. W.T. Bary), Nueva York, Columbia University Press.
HUSSERL, E. (1963), *Cartesianische Meditationen,* La Haya, Martinus Nijhoff [ed. cast.: *Meditaciones cartesianas,* México, FCE, 2009].
LAS CASAS, B. de (1942), *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión,* México, Fondo de Cultura Económica.
— (1951), *Historia de las Indias,* México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
— (1954), *De Thesauris,* Madrid, CSIC.
— (1957), *Obras escogidas,* 5 volúmenes, Madrid, BAE.

— (1969), *De Regia Potestate,* Madrid, CSIC.
— (1989), *Apología,* Madrid, Alianza.
LOCKHART, J. (1994), *Spanish Peru, 1532-1560: A Social History,* Madison (Wisconsin), University of Wisconsin Press.
LOYOLA, I. de (1952), *Obras completas,* Madrid, BAC.
MARIZ, A. (org.) (1592-1606), *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quattuor libros physicorum Aristotelis de Coelo,* Coimbra, Universitatis Typographi, vol. 1-8.
MARX, K. (1956), *Marx Engels Werke (MEW),* Berlín, Dietz Verlag.
MAYOR, J. (1510), *Ioannis Maioris in Secundam Sententiarum,* París, Parvus et Ascensius.
MIGNOLO, W. (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization,* Ann Arbor, University of Michigan Press.
— (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking,* Princeton (New Jersey), Princeton University Press [ed. cast.: *Historias locales/diseños globales,* Madrid, Akal, 2003].
MONTAIGNE, M. de (1967), *Oeuvres complètes*, París, Gallimard/Pléiade.
PÄRSSINEN, M. (1992), *Tawantinsuyu. The Inca State and its political organization,* Helsinki, Societas Historica Finlandiae.
PAUW, C. de (1991 [1771]), *Europa y Amerindia: el indio americano en textos del siglo XVIII* (ed. J. E. Juncosa), Quito, Ediciones ABYA-YALA.
PEREIRA, M. B. (1967), *Pedro da Fonseca. O método da filosofía,* Coimbra, Universidade de Coimbra.
(1943), *Recopilación de las Leyes de Indias,* Madrid, Edición del Consejo de la Hispanidad.
SÁNCHEZ, F. (1581), *Quod Nihil Scitur,* Lugduni, Ant[onium] Gryphium.
SARTRE, J.-P. (1943), *L´être et le néant*, París, Gallimard [ed. cast.: *El ser y la nada,* Buenos Aires, Losada, 2005].
SEPÚLVEDA, J. G. de (1967), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* México, Fondo de Cultura Económica
SUÁREZ, F. (1597), *Metaphysicarum Disputationem,* Salamanca, Ioannem e Andream Renaut.
SUBIRATS, E. (1994), *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna,* México, Siglo XXI.
TOULMIN, S. (1992), *Cosmopolis,* Chicago, University of Chicago Press.
WACHTEL, N. (1971), *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, París, Gallimard.
WEBER, M. (1930), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* Londres, G. Allen & Unwin [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Madrid, Akal, 2013].

XI

La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad[1]

Nelson Maldonado-Torres

> Hasta hoy, fundamentación filosófica a través del ser ha significado fundamentación a través del Centro. «El Ser» ha sido, de verdad, El Centro. Y «el pensar» ha sido Pensar Central. En el Centro se han unido. Fuera del Centro: lo ente, lo contingente, lo subdesarrollado, que sólo a través del Centro pudo ser reconocido.
>
> Toda la metafísica viene imponiendo una fundamentación a través del Centro. Toda la teoría del conocimiento viene imponiendo un Centro iluminador. Toda la ética, un Centro por el que los valores valgan.
>
> Agustín T. de la Riega[2]

---

[1] Presenté una versión anterior de este ensayo bajo el título «Imperio y colonialidad del Ser» en la reunión anual de la Asociación de Estudios Latinos Americanos en Dallas, Texas, el 29 de marzo de 2003. Me gustaría agradecer a los miembros del Seminario de Ética dialógica y Cosmopolitismo crítico en la Universidad de Duke por ofrecer un contexto maravilloso para poner a prueba nuevas ideas alternativas en el pensamiento político radical. También quisiera agradecer a Eduardo Mendieta por sus comentarios sobre la segunda versión del ensayo y por sus cruciales recomendaciones para su expansión adicional. Me gustaría dedicar este ensayo al grupo de filósofos jóvenes que hace treinta años presentan de forma explícita algunas ideas que aparecen aquí referidas a la ubicación del Ser y del conocimiento. Ellos son Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone. Véase al respecto la obra colectiva Ardiles *et al.*, 1973. Esta obra formula análisis críticos originales y presenta alternativas a la geopolítica racista del conocimiento y la topología del Ser que serán investigadas críticamente en este ensayo. En gran parte, es un testamento de una geopolítica tan problemática que su obra haya permanecido desconocida por tanto tiempo.

[2] A. T. de la Riega, (1973), «América fuera del centro: del privilegio y de la culpa», véase Ardiles *et al.*, 1973, p. 216.

Ha llegado a ser una verdad pedestre reconocer que la teoría social en general ha tomado un giro espacial paralelo al giro lingüístico de la filosofía occidental. Reflexiones acerca de cómo las ideas sobre la espacialidad han dado forma al pensamiento filosófico también están revelándose en el campo de la filosofía. Durante mucho tiempo, la disciplina filosófica procedió como si la ubicación geopolítica y las ideas sobre el espacio fueran características contingentes del razonamiento filosófico. Evitando correctamente el reduccionismo de la determinación geográfica, los filósofos han tendido a considerar el espacio demasiado simple para ser filosóficamente pertinente[3]. Con seguridad, hay otras razones de pertinencia para explicar la alergia al espacio como un factor filosófico significante. Las preguntas sobre el espacio y las relaciones geopolíticas socavan la idea de un sujeto epistémico neutro cuyas reflexiones solamente responden a las críticas a lo in-espacial del terreno de lo universal. Además, hacen llegar a la luz las maneras en las cuales los filósofos y profesores de filosofía tienden a afirmar sus raíces en una región espiritual siempre descrita en términos geográficos: Europa[4]. La ausencia de reflexiones sobre la geopolítica y la espacialidad en la producción del conocimiento funciona en tándem con la falta de reflexión crítica en cuanto al compromiso de la filosofía occidental y los filósofos con Europa como sitio epistémico privilegiado.

En tanto que la introducción de la espacialidad como factor significativo en la comprensión de la filosofía es un importante paso adelante para la disciplina, sería un límite si promoviera la reafirmación de un nuevo sujeto epistémico neutro que

---

[3] Por supuesto, existen excepciones a esto. Quizá la más obvia es Hegel, quien combinó la temporalidad y la espacialidad en su versión del Espíritu. Seguramente, tal Espíritu había llegado a un clímax en Europa y tenía a América como horizonte futuro. Véase Hegel, 1991. Para una versión alternativa de la historia mundial desde una perspectiva «americana», véase Dussel, 1995.

[4] Hay otras modalidades de esto. Con una percepción aguda del compromiso que sostiene la disciplina de la filosofía con Europa como sitio epistémico, un grupo de filósofos latinoamericanos jóvenes se reunieron en Argentina en los años setenta para hablar de la pertinencia del espacio para la filosofía y la posibilidad de basar la reflexión filosófica en Latinoamérica, no en Europa (véase nota 1). De forma parecida, los filósofos estadounidenses a fines de los años ochenta recurrieron al pragmatismo como manera de articular una filosofía estadounidense. Mientras estos dos proyectos comparten con la filosofía europea una tendencia particular a buscar raíces que no están sin problemas, el grupo latinoamericano ha tendido a ser más cosmopolita que el estadounidense –esto es particularmente evidente en la obra de Enrique Dussel–. El grupo latinoamericano también era más crítico del liberalismo que su equivalente estadounidense. Yo discutí algunos de estos temas en «Envisioning Postcolonial Philosophies in the Americas: the cases of pragmatism and Latin America liberation thought», presentado en la Sesión Plenaria de la Sociedad para el Desarrollo da Filosofía Americana, en Denver, Colorado, el 15 de marzo de 2003. Algunas de las ideas presentadas están incluidas en Maldonado-Torres, 2006 y 2008a.

puede trazar por sí solo el mundo y dibujar asociaciones entre el pensamiento y el espacio. Esto es un riesgo no solamente para la filosofía sino también para la teoría social. La idea no es cambiar la supuesta neutralidad del filósofo con la de la igualmente mítica imagen del cartógrafo científico neutro. La introducción de la espacialidad como un factor significante en la comprensión de la filosofía y en la producción de la teoría social puede llegar a ser el nuevo sitio para la idea de un observador imparcial que solamente puede examinar las relaciones complejas entre el conocimiento y las ideas del espacio, porque está más allá de tales relaciones. Al final, me gustaría sugerir que esta creencia en la neutralidad tiende a reproducir la ceguera, no en el aspecto del espacio como tal, sino en la relación con las maneras no europeas de pensar y con la producción y reproducción de la relación imperial/colonial, o con lo que me gustaría llamar, siguiendo el trabajo del sociólogo peruano Aníbal Quijano, la *colonialidad*[5].

Este ensayo tiene que ver con lo que yo llamaría el *olvido de la colonialidad* tanto en la filosofía occidental como en la teoría social contemporánea. Por supuesto, en este contexto sólo puedo ofrecer breves análisis que por fortuna harán suficientemente claras tanto mi crítica de las tendencias modernas y contemporáneas en la filosofía y teoría social como mis sugerencias de cómo superar estos límites. En la primera sección del ensayo analizo críticamente a los pensadores que influyen en el giro lingüístico. Me centro en la relación entre la ontología de Martin Heidegger y la ética metafísica de Emmanuel Lévinas. Mi intención es mostrar que, mientras la ontología de Martin Heidegger y la ética metafísica de Emmanuel Lévinas dieron un fundamento sólido al giro lingüístico y suministraron maneras ingeniosas para superar los límites de la idea occidental del Hombre, sus filosofías seguían siendo cómplices de las formaciones espaciales imperiales y están marcadas por el olvido de la colonialidad. En la segunda sección ofrezco un relato teórico de la colonialidad referente al concepto de la modernidad. Distingo esta perspectiva crítica de teorías críticas que conciben lo global como una red postimperialista de relaciones, muy especialmente Michael Hardt e *Imperio* de Antonio Negri. En la tercera y última sección ofrezco una alternativa a la política occidental de identidad, como está expresada en el proyecto de la búsqueda de raíces en Occidente. En vez de legitimar la búsqueda de raíces europeas y estadounidenses y su vínculo con un punto de vista supuestamente universal, defenderé una noción de la diversidad radical. La diversidad radical es un análisis crítico de raíces que revela tanto la colonialidad como el potencial epistémico de *epistemes* no europeos.

---

[5] Véase el Capítulo 2.

El trabajo de Martin Heidegger ocupa un lugar central en la lista de filósofos cuya obra ha sido influyente en la creación y propagación de la perspectiva generalmente conocida como el giro lingüístico, particularmente en sus variedades hermenéutica y deconstruccionista. Al principio, Heidegger recibió notoriedad internacional al cambiar los fundamentos de la filosofía desde la epistemología hacia una forma de reflexión ontológica que ofreció nuevas perspectivas para pensar acerca del sujeto, del lenguaje y de la historicidad (Heidegger, 1996a). La pregunta por el sentido del Ser representó para él el rescate de un punto de partida radical que cayó en el olvido en la tradición de la metafísica occidental. Este punto de partida proveyó los medios para responder a la crisis de la modernidad al proponer una posición filosófica que señaló las maneras alternativas de ser y comportarse. Heidegger no estaba pensando especialmente en ética cuando consideraba las maneras alternativas de ser que desafiaban los parámetros de la modernidad. Sus obras más bien intentaron formular posiciones temáticas no inspiradas por la primacía del sujeto ni el modelo de ser humano dominante en la modernidad, el del Hombre.

La clave para evitar los efectos problemáticos de la metafísica y la concepción moderna del Hombre, lo que para Heidegger fundaba el ideal de la vida moderna en términos del desarrollo tecnológico, residía en cambiar la reflexión filosófica de preguntas epistemológicas a preguntas ontológicas. Esto no significa que Heidegger no tuviera nada que ver con la epistemología; la idea es, en cambio, que, en vez de proponer la epistemología como filosofía primera, exploró las preguntas epistemológicas en términos del horizonte de interrogación abierto por la pregunta acerca del sentido del Ser. Mientras que los primeros esfuerzos de Heidegger en esta dirección dieron una importancia central a la antropología filosófica, su análisis crítico de la epistemología y de la idea del Hombre –el sujeto de la epistemología europea moderna– lo llevó a cambiar de una perspectiva que tomaba la existencia humana como la apertura del Ser al lenguaje mismo y la apertura al lenguaje como el sitio de reflexión ontológica. Después de la presunta *Kehre* de Heidegger, el giro ontológico representó decisivamente un giro lingüístico[6].

El lenguaje, llegó a afirmar Heidegger, es la casa del Ser, y los seres humanos, más que sus amos, son sus pastores. Al volverse al lenguaje de esta manera, Heidegger pensó que había encontrado una apertura que le permitiría articular una alternativa a la filosofía occidental orientada metafísica e epistemológicamente, lo cual condujo a que

[6] Para una reflexión sobre el giro de Heidegger, véase Risser, 1999.

los seres humanos se convirtieran en prisioneros de sus propias creaciones. Como otros filósofos occidentales antes de él, Heidegger creía que se enfrentaba a un momento trascendente y que las perspectivas filosóficas tenían un papel fundamental en sostener las ideas y proyectos históricos que definían ese momento. El momento en cuestión era para él la crisis de Europa que encontró expresión en el nihilismo occidental y el cosmopolitismo desarraigado de los modelos liberales del Estado-nación diseñados en el contexto de la Revolución francesa (Bambach, 2003, p. 6).

Charles Bambach ha examinado cuidadosamente los vínculos entre el pensamiento de Heidegger y los términos con los cuales definió e intentó responder a lo que concibió como la crisis de Europa. Una breve investigación de las tesis de Bambach con respecto al discurso y al proyecto filosófico de Heidegger dará una idea de cómo los giros ontológico y lingüístico no pueden ser entendidos completamente sin percibir un giro geopolítico en su trabajo, que dio una nueva base al racismo.

La obra de Bambach, *Raíces de Heidegger,* analiza el trabajo del filósofo alemán en el contexto de los debates intelectuales y políticos sobre la crisis de Europa. Ésta fue concebida por varios pensadores conservadores en Alemania, no como la crisis de Europa *per se,* sino como una crisis del centro de Europa (Bambach, *op. cit*., p. 137). Para ellos, en el centro de Europa se encontraban Alemania y el *Volk*[7] alemán. La crisis de Europa llegó a ser entendida, de esta manera, como una crisis del *Volk* alemán y el ambiente rural en el cual muchos de ellos vivían. En este contexto era importante el mito ateniense de la autoctonía, según el cual el fundador de Atenas, Erictonio, se autogeneraba de la tierra (Bambach, *op. cit*., p. 52). Erictonio tenía una relación indígena con la tierra y el paisaje atenienses. La visión del mito está clara: la grandeza de Atenas dependía de una relación íntima similar entre los ciudadanos de Atenas y su tierra. Muchos pensadores en Alemania concibieron la crisis política de su país en términos parecidos. Solamente la afirmación de raíces en la tierra podía aguantar la fuerza del nihilismo y del cosmopolitismo desarraigado de la Ilustración francesa. Y tales raíces fueron encontradas precisamente en el mundo de los griegos. Bambach comenta lo siguiente:

> En una época donde la cultura alemana se desarrollaba sin el marco de un Estado-nación unificado, un grupo de filósofos y escritores afirmaron sus propios ideales nacionales en términos que tomaron emprestados de sus visiones de la Antigüedad. Dentro del contexto de esta helenomanía alemana, intensificada por la invasión de Napoleón en 1806, Fichte, Hegel y sus contemporáneos llegaron a hacer uso del mito de una única afinidad greco-alemana arraigada tanto en el lenguaje como en la *Heimat* (Bambach, *op. cit*., p. 116).

[7] Pueblo.

Uno de los puntos centrales de Bambach es que el giro ontológico y lingüístico de Heidegger representa una articulación original de la búsqueda de un hogar o patria *(Heimat)*[8]. Mientras que Erictonio sigue siendo el modelo para el mito político de raíces en la tierra, Heidegger propone que el pensamiento presocrático «surgió del *arkhé* del Ser como tal», como la raíz auténtica del pensamiento –una manera de pensar que contrastaría marcadamente con la metafísica y la epistemología occidentales (Bambach, *op. cit*., p. 112).

La localización de un *arkhé* en Grecia respaldó el esfuerzo de hacer que Alemania –el idioma y el *Volk* alemanes– se convirtiera en el nuevo *arkhé* de Europa. La geopolítica de Heidegger es, observa Bambach, una política basada en la relación íntima entre la gente, su idioma y su tierra. La geopolítica es tanto una política de la tierra como una política de exclusión. Alemania debería protegerse del «espíritu francés de la Ilustración y de la latinidad de las culturas tanto gálica como católica romana» (Bambach, *op. cit*., p. 117). La geopolítica también llega a ser para Heidegger una política de racismo e de imperialismo. El racismo epistémico y el imperialismo no son una nueva modalidad en el mundo de Heidegger. De algún modo, formaron una parte intrínseca de la modernidad occidental y preceden a los excesos de la tecnología que Heidegger encontró tan problemática en Occidente. Al dar cuenta de la crisis de Europa en términos de nihilismo y tecnología, y no en términos de racismo epistémico, se sintió justificado en la aventura de hacer a Europa lo que Europa había hecho al resto del mundo: subordinación epistémica. Su entrevista en *Der Spiegel* lo deja claro:

> SPIEGEL. Es exactamente el mismo lugar donde el mundo tecnológico se originó, que debe, como usted piensa…
>
> HEIDEGGER. […] ser transcendido *[aufgehoben]* en el sentido hegeliano, no dejado a un lado, sino transcendido, pero no a través del hombre solamente.
>
> S. ¿Asigna usted en particular una tarea especial a los alemanes?
>
> H. Sí, en el sentido del diálogo con Hölderlin.
>
> S. ¿Cree usted que los alemanes tienen una calificación especial para este cambio total?

---

[8] La versión de Bambach de la metafísica de Heidegger contrasta con la visión de la espacialidad y la existencia que, según Alejandro Vallega, puede ubicarse en la obra de Heidegger. En contraste con el de Bambach, el proyecto de Vallega es más constructivo y filosófico que histórico o arqueológico. Sin embargo, considerando la búsqueda meticulosa de Bambach para la concepción heideggeriana de «raíces», Vallega claramente tiene que demostrar hasta qué punto puede realmente atribuir a Heidegger un concepto de «fundamentos exílicos». También tiene que demostrar con exactitud cómo esta concepción de espacio en última instancia no es cómplice de la geopolítica racista de Heidegger. Véase Vallega, 2003.

H. Estoy pensando especialmente en la relación interna del idioma alemán con el idioma de los griegos y con su pensamiento. Esto me ha sido confirmado otra vez hoy por los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán, seguros de que no podrían hacerlo en su propio idioma.

S. ¿Está tratando de decirnos que es por eso que usted ha tenido tanta influencia en los países romances, los franceses en particular?

H. Porque ellos ven que no pueden seguir en el mundo contemporáneo con toda su gran racionalidad cuando se trata de entender el mundo en el origen de su ser (Heidegger, 1993a).

La idea de que la gente no puede ser capaz de pasar sin los logros teóricos y culturales de Europa es uno de los principios más definitorios de la modernidad. Esta lógica se ha aplicado al mundo colonial por siglos. Heidegger se enfrentó con esta tradición, pero la cambió de una manera por la cual, a través de su germanocentrismo, él podía hacer al resto de Europa lo que Europa había hecho a una gran porción del mundo. Este giro epistémico no es sorprendente cuando uno considera que, no muchos años antes de que Heidegger hiciera estas afirmaciones, los alemanes se habían apoderado de París. De algún modo, como observó acertadamente Aimé Césaire (1972), los alemanes intentaron hacer políticamente con Europa lo que Europa había hecho con el mundo colonial. Heidegger continuó este proyecto pero en forma más estrictamente filosófica. Ciertamente, la interpretación epistémica del proyecto no lo hace ni menos ideológico ni menos racista.

Había antecedentes del gesto nazi y heideggeriano hacia Europa. Entre fines del siglo XVI y el siglo XIX, los franceses y los ingleses habían establecido una línea entre el norte y el sur de Europa[9]. La diferencia surgió paulatinamente por la propagación de la Leyenda Negra, el prestigio de los logros tecnológicos y la afirmación del control imperial en África y el sudeste de Asia. Las revoluciones francesa e industrial proveyeron justificaciones adicionales para la marginalización de España y Portugal de la historia de la modernidad. La aparición de disciplinas nuevas en la moderna universidad occidental en el siglo XIX y su expansión continua en el siglo XX solamente llegaron a concretar la posición subalterna de Europa del sur. El giro lingüístico de Heidegger repite algunos de estos patrones. La diferencia es que donde otros pusieron la división entre el norte y el sur de Europa, él y otros pensadores conservadores alemanes proponen la metafísica de *Mitteleuropa*. Para Heidegger, el nuevo comienzo está en el centro. Y el centro es precisamente lo que está siendo amenazado, primero, por los ideales franceses y, luego, por fuerzas exteriores. Los pensado-

---

[9] Para una elucidación de la diferencia imperial entre el norte y el sur de Europa, véase Mignolo, 2000.

res conservadores alemanes insistieron enseguida en la amenaza de la *Zivilization* francesa a la *Kultur* alemana. Como señala Bambach, Heidegger no solamente compartía esta postura, sino que además llamó la atención sobre la amenaza de dos poderes emergentes: la Unión Soviética, por un lado, y los Estados Unidos, por el otro.

La Unión Soviética se había convertido en una fuerza política importante desde la Revolución bolchevique en 1917. Después que Hitler violó el Tratado de Versalles en los años treinta, Francia hizo un pacto con la Unión Soviética. Seguramente, el objetivo del pacto era aislar a Alemania en el centro. Percibiendo una alianza entre la Francia cosmopolita sin raíces y la asiática Unión Soviética, Heidegger afirmó en 1936:

> Nuestro histórico *Dasein* experimenta con creciente angustia y claridad que su futuro es equivalente a un o/o: o el rescate de Europa o su destrucción. La posibilidad de rescate, sin embargo, demanda dos cosas: la preservación del *Völker* europeo contra el asiático. La superación de su propio desplazamiento y fragmentación. Sin esta superación, no se puede realizar tal preservación (Heidegger, 1993b, *apud* Bambach, *op. cit.*, pp. 167-168).

Aunque Heidegger sostuvo su germanocentrismo hasta el final, trasladó algunas de las ideas centrales de esta postura a la forma más difundida del eurocentrismo. Seguramente su eurocentrismo todavía presuponía un fuerte germanocentrismo. De alguna manera, la defensa de Europa se convirtió en una extensión de su diatriba con el pensamiento francés sobre a quién le pertenecía el legado de Europa. El pacto de Francia con la Unión Soviética indicaba justamente cuán no europea podía ser. Es muy desconcertante que haya sido la reacción de Francia a la violación del Tratado de Versalles de Hitler, y no su antisemitismo y sus políticas imperiales, lo que, según Heidegger, representó la amenaza más peligrosa para Europa.

Heidegger también fue muy claro sobre la amenaza de Estados Unidos. En 1942, después de la entrada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, escribió: «Sabemos hoy que el mundo anglosajón del americanismo ha resuelto aniquilar a Europa, es decir, la patria *[Heimat],* y eso quiere decir: el comienzo del mundo occidental» (Heidegger, 1996b, *apud* Bambach, *op. cit.*, p. 177). Bambach resume la postura de Heidegger sobre América como sigue:

> Apoyándose en la base de pronunciamientos de Hegel, Burckhardt, Nietzsche, Scheler, Jünger y Rilke, entre otros, Heidegger consideró a América –con lo cual quiso decir Estados Unidos– una tierra sin historia, una cultura sin raíces, una gente sostenida en el amortiguador aniquilante de movilización total, preocupada por el tamaño, la expansión, magnitud y cantidad… Leído dentro del contexto de su ver-

sión geofilosófica de la *Miltteleuropa*, el americanismo simboliza la falta de raíces, el desplazamiento, la pérdida de la autoctonía y de cualquier conexión trascendente con la tierra (Bambach, *op. cit*., p. 163).

La geopolítica filosófica de Heidegger era ambiciosa, grandiosa y racista. Como observa Bambach, mientras Heidegger se oponía al racismo biológico de los ideólogos nazis, todavía sostenía una forma de racismo (Bambach, *op. cit*., p. 5). Su racismo no es ni biológico ni cultural sino epistémico. Como toda forma de racismo, el epistémico está vinculado con la política y la socialidad. El racismo epistémico hace caso omiso de la capacidad epistémica de ciertos grupos de gente. Puede basarse en la metafísica o en la ontología, pero sus resultados son los mismos: la evasión del reconocimiento de los demás como seres completamente humanos.

El racismo de Heidegger era muy claro en su percepción de los judíos y de la tradición hebrea. En una carta a un colega en 1929, afirma:

> Me gustaría decir más claramente lo que sólo podía referir indirectamente en mi informe. Está en juego nada menos que la consideración urgente de que nos enfrentamos a una elección: o suministrar a nuestra vida espiritual alemana una vez más las fuerzas genuinas y educadoras arraigadas en lo nativo e indígena, o finalmente entregarlo a la creciente judeificación (Bambach, *op. cit*., p. 53).

Las opiniones de Heidegger sobre los judíos estaban fundadas en la ontología nacionalista de la patria *(Heimat)*. La experiencia del éxodo y la diáspora hizo que los judíos fueran intrínsicamente para él sujetos sin arraigo (Bambach, *op. cit*., p. 53). Los consideraba una amenaza para la *patria*. Tenían una identidad urbana en vez de rural. Estos deambulantes desafiaban el principio ateniense de la autoctonía. Por este motivo, hasta aquellos judíos que hablaban alemán representaban una amenaza al *Volk* alemán. Que Heidegger debiera gratitud a su profesor Edmund Husserl no representa una excepción para ello. Heidegger no se preocupaba tanto por los individuos *per se* sino por la «creciente judeificación», lo cual tiene que ver, no con su relación con algún judío en particular, sino con su actitud sobre la influencia judía colectiva en general en Alemania.

Con toda certeza, el racismo epistémico de Heidegger no escapó a ser desafiado. Uno de los críticos más virulentos de Heidegger, si no el más virulento, era un antiguo estudiante de Edmund Husserl en Freiburg que también asistía a las conferencias de Heidegger: Emmanuel Lévinas. Toda la obra madura de Lévinas intenta subvertir el pensamiento de Heidegger. En su primera gran obra, *Totalidad e Infinito,* Lévinas (1969) describe la ontología como una filosofía de poder. Contra la ontología heideggeriana, Lévinas propuso la ética como filosofía primera. Y esta ética

estaba fuertemente basada en aquello en lo que Heidegger no podía encontrar valor: la tradición hebrea. Mientras la crítica de Heidegger a Occidente se basa en el supuesto olvido del Ser, la de Lévinas se fundamenta más bien en el olvido de lo hebreo en el pensamiento occidental. Lévinas encontró en fuentes judías la posibilidad de articular una metafísica ética que imponía límites a las ideas cristianas y liberales sobre la autonomía del sujeto. Las fuentes judías también le daban a Lévinas pistas para desarrollar una versión de la corporalidad muy diferente de las lógicas raciales de los nazis[10].

El giro ético de Lévinas en la filosofía rescata la pertinencia epistémica del judaísmo mientras también sostiene el legado de los griegos. Como Husserl había hecho anteriormente, lo que él tomó y elogió de los griegos no era el mito de la autoctonía, sino la idea de la universalidad. Lévinas insistía en que esta idea de universalidad era muy compatible con las fuentes judías. La filosofía para él se convirtió precisamente en la fusión creativa de las fuentes griegas y judías. Para él, Atenas y Jerusalén no eran opuestos de principio sino co-habitaciones de lo universal en lo humano.

Lévinas respondió directamente al racismo epistémico de Heidegger. Intentó mostrar que los judíos no podían ser excluidos de Europa o de Occidente a raíz de supuestas diferencias epistémicas. La experiencia hebrea y el conocimiento basado en una combinación de las tradiciones de pensamiento hebrea y griega eran así no extraoccidentales sino de alguna manera paradigmáticamente occidentales. Lévinas reconfiguró la idea del Occidente e intentó construir un marco filosófico alternativo que simultáneamente respondería a las amenazas del racismo y la violencia y aclararía la pertinencia epistémica del judaísmo.

La geopolítica filosófica de Lévinas era diferente de la de Heidegger. Podía imaginar a Atenas y Jerusalén, una al lado de la otra, como base de Occidente. La cuestión es el grado al que este matrimonio respondía satisfactoriamente a los desafíos afrontados por otras regiones y ciudades en el mundo. Mientras Heidegger se aferra al terruño o la tierra del ambiente rural, al mito de la autoctonía griega y al alemán como el idioma del *Volk* en el centro de Europa, Lévinas abraza más decisivamente el cosmopolitismo de la experiencia urbana, pero solamente piensa en el griego y el hebreo como idiomas legítimos para el pensamiento. Al fin, solamente Atenas y Jerusalén se destacan como ciudades del conocimiento en su obra. De alguna manera, Lévinas escribe como si la inclusión epistémica del judaísmo en las dinámicas internas de Occidente fuera suficiente para dirigir la exclusión epistémica en todas partes. Por lo tanto, mientras Lévinas defiende exitosamente a los judíos y el judaísmo del racismo epistémico heideggeriano –de hecho, de un racismo epistémico endémico en muchas de las filosofías occidentales modernas–, no escapa a la lógica de

[10] Para un desarrollo de este punto véase Maldonado-Torres, 2008b.

Heidegger de buscar raíces o a su inclinación a pensar en la epistemología solamente en referencia a los logros del mundo occidental. Como judío europeo, Lévinas busca raíces en Occidente, y así transforma la idea hegemónica de Occidente para poder encajar en ella. Pero sólo viola el discurso de Heidegger parcialmente. Todavía está preocupado por buscar raíces y defender la idea de Europa –e Israel, seguramente– como proyecto. De esta manera, su geopolítica está limitada por su fuerte deseo de buscar raíces en Europa.

¿Dónde se puede encontrar una respuesta más radical al proyecto de Heidegger? Lévinas responde críticamente a sus opiniones antisemitas. Sin embargo, el racismo epistémico de Heidegger, como el de muchos filósofos europeos, va mucho más allá de ese ámbito. Heidegger no era escéptico solamente con respecto a Jerusalén. Como hemos visto, también eran Roma, Asia Menor, Rusia y América las que estaban en cuestión. Heidegger articulaba su filosofía en un contexto en el que el imperialismo europeo estaba siendo rebatido en muchas direcciones. Teniendo en cuenta este contexto geopolítico más grande, Bambach (*op., cit.*, pp. 177-178) contrasta los esfuerzos de Heidegger de búsqueda de raíces en Occidente con aquellos del psiquiatra y filósofo de Martinica, Frantz Fanon. Fanon, quien luchó contra los alemanes en la Segunda Guerra Mundial y luego contra el imperialismo francés en la guerra franco-argelina, tenía en mente no solamente la opresión del judío en el Holocausto, sino también a las otras víctimas del carácter racista europeo e imperial en otras partes del mundo, especialmente en el mundo colonial. La experiencia histórica y el compromiso político llevaron a Fanon a enunciar, en notable contraste con Heidegger y Lévinas:

> Por fin, el juego europeo ha terminado: tenemos que encontrar algo diferente. [...] Durante siglos, [los europeos] han oprimido a casi toda la humanidad en nombre de una supuesta experiencia espiritual. Mírenlos hoy, balanceándose entre la desintegración atómica y espiritual. [...] Europa ahora vive con un ritmo furioso e imprudente que se ha alejado de todo consejo y razón. [...] Es en el nombre del espíritu, en el nombre del espíritu de Europa, que Europa ha usurpado, ha justificado sus crímenes y legitimado la esclavitud en la cual retiene a cuatro quintos de la humanidad. Sí, el espíritu tiene raíces extrañas (Fanon, 1991, p. 312).

El comentario de Bambach sobre este texto es iluminador: «Como Fanon, Heidegger entendió que Europa estaba "cayendo de cabeza al abismo". Pero mientras el primero entendió la necesidad de la diferencia, Heidegger buscó la salida de la crisis al autorizar una forma de identidad más estrechamente constreñida» (Bambach, *op. cit.*, p. 178). Fanon propuso una dislocación radical de Europa y sus raíces frente a una violación que no es relativa únicamente al proyecto de Heidegger de

buscar raíces en la patria alemana, una violación y un racismo que se habían mostrado por siglos a personas colonizadas en diferentes regiones en el mundo. La modernidad/nihilismo apareció a Fanon como otra expresión de la modernidad/racismo, la segregación repugnante y demandada por la superioridad de Europa sobre todas las otras personas de la Tierra (Fanon, 1968). La geopolítica filosófica de Fanon era transgresora, descolonial y cosmopolita. Quería descubrir lo que había sido invisible por siglos. Reclamaba la necesidad del reconocimiento de la diferencia además de la necesidad de la descolonización como un requisito absoluto para el reconocimiento adecuado de la diferencia y el logro de una forma de humanismo poscolonial y posteuropeo (Fanon, 1965, 1988).

El cosmopolitismo descolonial de Fanon se basaba en la lucha de la descolonización del pueblo argelino. Su cosmopolitismo no sacrificaba el compromiso con la lucha local; en vez del cosmopolitismo como tal, quizá su proyecto debe caracterizarse como un intento de dar expresión a una conciencia descolonial consecuente. Según Fanón, la descolonización no se trata solamente del logro de la liberación nacional. Se trata de la creación de un nuevo orden simbólico y material que toma en cuenta el espectro completo de la historia humana, sus logros y fracasos. Este aspecto de la historia es lo que ni Heidegger ni Lévinas podían ver –o no querían ver–. Su búsqueda de raíces europeas los cegó a esta clase de geopolítica descolonial. En vez de dar primacía a la búsqueda de raíces en Europa o en otras partes, la conciencia descolonial de Fanon aspira a dislocar al sujeto a través de la respuesta a aquellos que están encerrados en posiciones de subordinación. En vez de intentar buscar raíces en la *tierra*, Fanon propuso responder responsablemente a los *condenados de la tierra*. La geopolítica descolonial de Fanon ofrece una alternativa al racismo filosófico de Heidegger y a las perspectivas limitadas de aquellos que, como Lévinas, aunque son críticos con algunos aspectos de ese proyecto, de alguna manera son sus cómplices.

El racismo de Heidegger y la ceguera de Lévinas reflejan lo que en su *voluntad de ignorancia* se puede traducir parcialmente como el *olvido de la condenación*. El olvido del condenado forma parte de la enfermedad auténtica de Occidente –una enfermedad que podría parecerse a un estado de amnesia que conduce al asesinato, a la destrucción y a una voluntad epistémica de poder– con buena conciencia. La oposición a la modernidad/racismo tiene que dirigirse a esta amnesia y a la invisibilidad del condenado. Para esto, se necesita una visión histórica que combine tanto el espacio como el tiempo. Un grupo de académicos en Latinoamérica y Estados Unidos ha estado trabajando en una perspectiva geopolítica que rescata lo que ellos llaman la lógica de la colonialidad. La referencia a esta lógica permite que uno se refiera no solamente a la opresión ontológica sino a la colonialidad del Ser. En el esfuerzo de encontrar un camino crítico más radical que los abiertos por los proyectos filosófi-

cos de Heidegger y Lévinas, en la próxima sección presentaré algunas de las elaboraciones teóricas y resultados que van en esta dirección. Ellos constituyen una parte importante de lo que se podría llamar meditaciones fanonianas[11].

La modernidad, la colonialidad y la colonialidad del Ser

El concepto de «colonialidad del Ser» emergió en las conversaciones entre un grupo de académicos en Latinoamérica y Estados Unidos sobre la relación entre la modernidad y la experiencia colonial[12]. Al darle nombre al término, siguieron el ejemplo de estudiosos como Enrique Dussel y el sociólogo peruano Aníbal Quijano, quienes presentaron una versión de la modernidad y una concepción del poder que están ligadas intrínsecamente a la experiencia colonial (Dussel, 1996; Quijano, 2000). A primera vista, parece haber un desajuste entre el tema de la modernidad y la relación imperial/colonial. Un concepto se refiere al tiempo –lo moderno–, mientras el otro hace referencia al espacio –expansionismo y control de las tierras–. Parecería que la modernidad estaría involucrada en la colonización europea del tiempo, es decir, en la creación de las etapas en la historia que condujeran al advenimiento de la modernidad en la tierra europea. Sin embargo, los vínculos mismos entre la modernidad y Europa en los discursos dominantes de la modernidad no pueden no referirse a la localización geopolítica. Lo que hace el concepto de la modernidad es esconder ingeniosamente el significado de la espacialidad para la producción de este discurso. Por este motivo, aquellos que adoptan un discurso de la modernidad tienden muy a menudo a adoptar una perspectiva universal que se deshace del significado de la localización geopolítica. La huida del legado de la colonización y la dependencia suministrada para muchos por la modernidad, como si la modernidad como tal no hubiera estado intrínsecamente ligada a la experiencia colonial.

Los problemas de la modernidad sobrepasan los excesos de la racionalidad instrumental. Su remedio, si lo hubiera, reside mucho más allá de la virtud salvadora de un giro comunicativo que le fuera supuestamente inherente, como sugiere Jürgen Habermas[13]. La concepción de Habermas de la modernidad, sus límites y sus posi-

---

[11] *Fanonian Meditations* es el título de un proyecto de libro que tengo en marcha.

[12] Entre los académicos que han formado parte de estos debates se encuentran Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Eduardo Lander, Eduardo Mendieta, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, José David Saldívar, Freya Schiwy y Catherine Walsh, entre otros. Walter Mignolo sugirió originalmente el concepto de colonialidad del Ser. No todos los participantes en las conversaciones comparten el mismo entusiasmo con el concepto.

[13] Véase Habermas, 1987.

bilidades, no ha tomado suficientemente en cuenta los lazos de la modernidad europea con lo que J. M. Blaut ha referido como un mito difusionista del vacío. Como Blaut lo describe:

> Esta proposición del vacío hace una serie de afirmaciones, cada una superpuesta a la otra. (i) Una región no europea está vacía o casi vacía de gente –por eso, la colonización por europeos no desplaza a ninguna persona nativa–. (ii) La región está vacía de gente colonizada: los habitantes son móviles, nómadas (por eso la colonización europea no viola ninguna soberanía política, ya que los nómadas no reclaman territorio). (iii) Las culturas de esta región no poseen un entendimiento de la propiedad privada, es decir, la región está vacía de derechos propietarios y afirmaciones –por eso, los ocupantes coloniales pueden dar libremente el territorio a los pobladores, ya que no pertenece a nadie–. La capa final, aplicada a todo el sector externo, es un vacío de creatividad intelectual y valores espirituales, a veces descrito por europeos [...] como una ausencia de «racionalidad» (Blaut, 1993, p. 15).

El discurso de la modernidad no ha permitido a sus firmes partidarios explorar las maneras en que las concepciones imperiales del espacio han sido formadoras de la experiencia moderna. ¿Cuáles son las relaciones entre las tendencias instrumentalistas y monológicas de la modernidad y el mito del vacío de las tierras y de gente racional en ellas? ¿Cómo puede uno comunicarse con sujetos que son *a priori* sospechados de carecer de razón? Para poder dirigirse a estas preguntas, se necesita introducir un concepto de modernidad que toma seriamente en cuenta su relación con las relaciones geopolíticas. Esto es parcialmente lo que el grupo colonialidad en los Estados Unidos y Latinoamérica ya ha intentado hacer durante un par de años.

Como Walter Mignolo (2000) ha señalado, una de las maneras más eficaces de mantener a raya las preguntas sobre el papel de la experiencia colonial en la modernidad ha sido proponer el fin del siglo XVIII como el nacimiento de la Era Moderna. Es verdad que los estudios poscoloniales han llevado a la vista preguntas sobre la espacialidad y la colonialidad. Sin embargo, muy a menudo los investigadores de los estudios poscoloniales suponen la autodefinición de la modernidad en términos de sus comienzos en el fin del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Por lo tanto, mientras pueden ilustrar las maneras en que las aventuras imperiales de Gran Bretaña y Francia en el siglo XIX eran constitutivas de la modernidad occidental, pierden de vista los viejos –y aún vigentes– patrones de la dominación y explotación coloniales[14]. No es posible, por ejemplo, entender los lazos entre la modernidad y el mito

[14] Esto es verdad de Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha, entre otros. Para un examen de algunos de los límites de la crítica poscolonial véase Maldonado-Torres, 2006, 2008a.

difusionista del vacío que discute Blaut, sin tener en cuenta el presunto descubrimiento y conquista de las Américas. Por esta razón, Quijano y Wallerstein dan un papel central a la «americanidad» en su versión de la modernidad:

> En las Américas [...] había una difundida destrucción de las poblaciones indígenas, especialmente entre las poblaciones de cazadores y recolectores, y tanta importación difundida de una fuerza laboral, que el proceso de «periferización» involucró menos la reconstrucción de las instituciones económicas y políticas que su construcción, virtualmente *ex nihilo* en todas partes –salvo quizá en las zonas mexicanas y andinas–. Por eso, desde el principio, el modo de resistencia cultural a las condiciones opresivas era menos en las afirmaciones de la historicidad que en la trayectoria hacia la «modernidad». Las Américas eran el «Nuevo Mundo», un símbolo y una carga asumidos desde el principio. Sin embargo, con el paso de los siglos, el Nuevo Mundo se convirtió en el patrón, el modelo del sistema del mundo entero (Quijano y Wallerstein, 1992).

Plantear la cuestión de la relación entre la modernidad y la experiencia colonial en Latinoamérica y en otras partes de las Américas, especialmente por sujetos escépticos ante las promesas de la modernización y las cualidades «redentoras» del Estado-nación, es acentuar la pertinencia de lo que Quijano y Wallerstein llaman el largo siglo XVI a la producción de la modernidad. Mientras las aventuras imperiales del siglo XIX introdujeron sin duda nuevas técnicas de subordinación y control colonial, y por eso rearticularon de maneras originales los lazos entre la modernidad y la experiencia colonial, la lógica que animó los proyectos imperiales no era tan diferente de los patrones que emergieron en el contexto de la conquista de las Américas. Efectivamente, sería imposible entender esta lógica sin referencias a ellos. Una conciencia de los siempre permanentes patrones de racialización, dominación y dependencia que fueron sometidos a prueba y aprobados en el contexto de la conquista de las Américas –pero definitivamente no restringidos al territorio americano– es lo que ha llevado a algunos estudiosos latinoamericanos y estadounidenses, inclusive gente involucrada en las luchas indígenas en América del Sur, a entrar en un diálogo crítico con perspectivas como las de Quijano y Wallerstein, quienes identifican patrones de poder en lo que hemos llegado a llamar la modernidad. Mientras la teoría poscolonial ha hecho una contribución tremenda al entendimiento de la modernidad en su relación con la experiencia colonial y con la dislocación del Estado-nación como la unidad de análisis, percepciones de una perspectiva del sistema mundial que todavía no son asumidas por completo, también es un riesgo dar por segura la narrativa de la modernidad: con su fijación en el laicismo, su análisis critico de la tradición y su representación de los imperios de España y Portugal y sus múltiples

sujetos como precedentes insignificantes de la modernidad occidental. La idea es que, mientras es verdad que «la Gran Bretaña moderna fue producida junto con la India moderna», es imposible justificar por completo la «modernidad» de estas naciones sin hacer referencia a un marco más grande que descubre las experiencias de los pueblos colonizados en las Américas y en otros lugares, por lo menos a partir del siglo XVI[15]. Como insiste Silvia Wynter, también es particularmente pertinente la relación del sur de Europa primero, y el norte de Europa después, con África (Wynter, 1995 y 2000; Mudimbe, 1988). La relación europea con África es constitutiva de la primera y la segunda modernidad.

Según Wynter y Quijano, lo que emerge en el siglo XVI es una nueva manera de clasificar la gente en el mundo[16]. Cuando el *mappae mundi* medieval se convierte en *Orbis Universalis Christianus,* hay un cambio transcendente en las concepciones de los pueblos y el espacio. Mientras los mapas fueron dibujados, descritas las poblaciones y establecidas las relaciones entre el conquistador y los conquistados, surgió un nuevo modelo de poder. Para Quijano:

> Dos procesos históricos asociados con la producción de ese espacio/tiempo convergieron y establecieron los dos ejes fundamentales del nuevo modelo de poder. Uno era la codificación de las diferencias entre los conquistadores y los conquistados en la idea de «raza», una estructura biológica supuestamente diferente que colocó a algunos en una situación de inferioridad respecto de otros. [...] El otro proceso era la constitución de una nueva estructura de control del trabajo y sus recursos y productos. Esta nueva estructura era una articulación de todas las históricamente conocidas estructuras anteriores de control del trabajo, la esclavitud, la servidumbre, la producción pequeña e independiente de materia prima y la reciprocidad, juntas, alrededor y sobre la base del capital y el mercado mundial (Quijano, 2000, pp. 532-533).

El nuevo patrón de dominación y explotación implicó una articulación de raza y capitalismo en la creación y posterior desarrollo de la ruta comercial atlántica. Quijano se ha referido a este patrón complejo de poder como la colonialidad del poder.

---

15 Las referencias a Gran Bretaña e India modernas aparecen en Van der Veer, 2001, p.7.

16 Mientras las concepciones de modernidad, raza y poder de Wynter emergen de la tradición de W. E. B. Du Bois y Frantz Fanon, la teorización de Quijano de estos conceptos puede ser remontada a la teoría latinoamericana de la dependencia y la obra de José Carlos Mariátegui. Wynter y Quijano son «heréticos» del postestructuralismo y del marxismo, respectivamente. Se necesita más debate entre estas tradiciones «heréticas» de crítica. Yo utilizo el concepto de «herejía» en el sentido en que lo desarrolla Anthony Bogues (2003) en *Black Heretics*. Entre las obras de Quijano y Wynter, véanse, en especial, Quijano, 2000, y Wynter, 1995. Para más referencias sobre la emergencia de la idea de raza en el siglo XVI véase Mignolo, 2003.

La «colonialidad del poder» es un modelo específicamente moderno que vincula la formación racial con el control de trabajo, el Estado y la producción de conocimiento (Quijano, 2001 y en este volumen). Pero el carácter constitutivo de la experiencia colonial y la colonialidad está perdido en la versión de la modernidad, que descarta la trascendencia de las relaciones espaciales en la aparición del mundo moderno. Para dirigirse a esta situación, Mignolo introduce el concepto del mundo moderno/colonial. Conceptos como los de renacimiento y periodo moderno temprano tienden a borrar la trascendencia de la espacialidad y la colonialidad. Para Mignolo:

> La expresión moderno/colonial aventaja al periodo moderno temprano en que introduce una dimensión espacial que a este último le falta. El periodo moderno temprano presupone una narrativa lineal que asciende desde la Antigüedad a la Edad Media, la modernidad temprana, la modernidad y la Era Contemporánea. Espacialmente, semejante macronarrativa se limita al territorio que se extiende al este y al norte del Mediterráneo hasta el Atlántico norte, y presupone el Occidente como un marco global. En cambio, el mundo moderno/colonial lleva el planeta entero a la vista, ya que contempla, simultáneamente, la aparición y la expansión del circuito comercial atlántico, su transformación con la Revolución industrial y su expansión a las Américas, Asia y África. Además, el mundo moderno/colonial se abre a la posibilidad de contar historias no solamente desde la perspectiva de lo «moderno» y su expansión externa, sino desde la perspectiva de lo «colonial» y su constante posición subalterna (Mignolo, 2002, p. 452).

La «colonialidad del poder» lleva a la vista la espacialidad y demanda un concepto de lo moderno que refleja el rol constitutivo de la colonialidad en la idea de lo moderno. Como Mignolo (2004, p. 633) expresa en otro contexto: la «colonialidad del poder abre una puerta analítica y crítica que revela el aspecto más oscuro de la modernidad y el hecho de que nunca hubo, ni puede haber, modernidad sin colonialidad».

Es a partir de estas reflexiones de la modernidad, colonialidad y mundo moderno/colonial, que surgió en primer lugar el concepto de «colonialidad del Ser». La relación entre el poder y el conocimiento condujo al concepto del Ser. Y si había una colonialidad del poder y una colonialidad del saber, luego surgió la pregunta sobre qué seria la colonialidad del Ser[17]. Mignolo articuló concisamente la relación entre estos términos al argumentar:

---

[17] Para exploraciones de la colonialidad del saber, véase Lander, 1993. Véanse también los capítulos de Boaventura de Sousa Santos, Paulin Hountondji y Dismas Masolo en el presente volumen.

> La «ciencia» –el conocimiento y la sabiduría– no puede separarse del lenguaje; los idiomas no son solamente fenómenos «culturales» en los que la gente encuentra su «identidad»; también son la localización donde se inscribe el conocimiento. Además, como los lenguajes no son algo que poseen los seres humanos, la colonialidad del Ser fue engendrada por la colonialidad del poder y del saber (Mignolo, 2004, p. 633).

Como Heidegger, Mignolo relaciona el ser con el lenguaje. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, quien glorificó un lenguaje en especial y adoptó una fuerte forma de racismo epistémico, Mignolo señala el sitio de la colonialidad del Ser como el *ser colonizado* que forma el aspecto más oscuro de las reflexiones de Heidegger. Este *ser colonizado* surge cuando el poder y el pensar llegan a ser exclusionistas del modo en que lo eran las propuestas de Heidegger. Seguramente, el ser colonizado no es el resultado de la obra de un solo autor o filósofo sino el producto de la modernidad/colonialidad en su íntima relación con la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del Ser misma.

Siguiendo a Fanon, el *ser colonizado* podría interpretarse, por otro lado, como el *damné* o el condenado de la tierra. Los *damnés* son aquellos encontrados tanto en las tierras vacías de imperios como en países y grandes ciudades que llegan a ser imperios pequeños para ellos mismos, como las «favelas» en Río de Janeiro, «villas miseria» en Buenos Aires, los sin hogar y comunidades extremamente pobres en el Bronx, Nueva York. Éstos son los territorios y ciudades más ignorados en diatribas filosóficas sobre la localización del saber. Esto lo hemos visto en la sección anterior. Heidegger privilegió a Atenas y la Selva Negra. Lévinas desafió este germanocentrismo al localizar la filosofía verdadera –la «sabiduría del amor»– en Atenas y Jerusalén. El contraste entre Heidegger y Lévinas hasta cierto punto se reduce a que, mientras Heidegger estaba atormentado por la judeificación de Europa, Lévinas vio en la filosofía la oportunidad de combatir el antisemitismo epistémico y, por lo tanto, legitimar la presencia de los judíos en Europa y sus contribuciones epistémicas a la civilización occidental. El problema con el proyecto de Lévinas es que, en el proceso de interpretar la tradición hebrea como una *raíz* significativa de Occidente –siendo Atenas y Jerusalén las dos fuentes más trascendentes para el pensamiento occidental–, Lévinas se *olvida* o descarta la pertinencia de la experiencia colonial en las reflexiones sobre el ser y la modernidad. Por esta razón, no pudo dirigirse a la cuestión del aspecto colonial del Ser.

El olvido de la colonialidad en las reflexiones sobre el Ser no es exclusivo de la tradición fenomenológica. Lo encontramos, como sugerí anteriormente, en muchas otras versiones críticas de la modernidad que tienden a interpretar las dialécticas de la Ilustración exclusivamente en términos de la razón instrumental o la aparición de regímenes totalitarios. Estas interpretaciones pueden conducir a un análisis crítico de

los excesos del Ser como generalmente violentos o hasta como genocidas pero no como colonizadores. Un pasaje de una obra recientemente publicada en francés y en español, de Antonio Negri, muestra claramente lo que quiero decir aquí:

> Porque el libro de Job no es solamente una provocación contra la seducción de la razón, sino también el descubrimiento fenomenológico y la declaración metafísica del desastre al que conduce la coherencia de la razón instrumental. La tragedia sitia al Ser y el dolor se introduce en sus fibras más intimas. Lo desmesurado no puede nombrarse, y, si uno intenta hacerlo, la razón, encerrándose sobre sí misma, se confunde y enloquece. La tragedia no puede ser vivida y mucho menos manipulada, ni dominada, pues domina todas las perspectivas, bloquea todas las vías de escape, demuele todos los instrumentos de salvación. Esto es lo que sucede a Job, y se trata de un obstáculo realmente difícil de superar. Un obstáculo que se renueva incesantemente en la historia, exasperado por el presente: ¿cómo creer en la razón después de Auschwitz e Hiroshima? ¿Cómo continuar siendo comunista después de Stalin? (Negri, 2003, p. 33).

En concordancia con un tema que llegó a ser corriente en el trabajo de la Escuela de Frankfurt, Negri explica la tragedia de la modernidad considerando la coherencia extrema de la racionalidad instrumental. Como indican sus referencias a Auschwitz, Hiroshima y Stalin al final de la cita, claramente su texto da lugar a una geopolítica. La tragedia a la que se refiere Negri es el fracaso más evidente –para un europeo– de tres proyectos de la modernidad: el fascismo (Auschwitz), el liberalismo –el bombardeo estadounidense de Hiroshima– y el comunismo –Stalin en la Unión Soviética–. Aquí, Alemania, Estados Unidos y la Unión Soviética aparecen no como sitios de salvación o amenazas, como en Heidegger, sino como sitios geopolíticos de crisis. Negri empezó a escribir su libro sobre Job en 1982-1983, cuando ya estaba en la cárcel o sólo podía intentar aceptar la derrota. Igual que Heidegger, quien mantuvo su base en Alemania a través de su elaboración de los contactos entre lo alemán y lo griego, Negri cultiva sus raíces en Occidente en épocas de crisis a través de su reflexión sobre fuentes judeocristianas, en este caso, el Libro de Job. De alguna manera, el material crucial para estos pensadores es mantener viva la modernidad occidental. Esta forma de política de identidad hegemónica no sería tan problemática si no asumiera que la crítica de la razón instrumental es suficiente para justificar la lógica de la colonialidad. En muchos pensamientos críticos existe la tendencia a reconocer un pensamiento como crítico solamente cuando usa los términos del debate que derivan de la consideración de ciertas coordenadas, típicamente localizadas en los espacios cruciales para la producción de ideologías modernas y posmodernas. Las geopolíticas de Negri no incluyen reflexiones serias sobre las condiciones de

racismo y sexismo como se mostraban en la relación entre Occidente y sus colonias. Las tragedias de los siglos de las incursiones occidentales, genocidios, imposiciones y segregación de la mayor parte del planeta parecen pasar inadvertidas en su versión del mal. Es como si sólo tomaran un rol secundario, considerando las expresiones maléficas más obvias –para un europeo– de las ideologías modernas. Contrariamente a este gesto, Fanon intentó llegar a aceptar las formas del mal como se presentaron en Auschwitz y en Argel, en Hiroshima y el Caribe francés, en la Unión Soviética y en todo lugar donde las vidas de algunos seres humanos parecían prescindibles para otros. Desde esta perspectiva, el mal no aparecía como un evento que interrumpiera las aguas tranquilas del Ser, sino como síntoma del Ser mismo. Como Lévinas, Fanon dejó entrever la idea de que el Ser mismo podría tener un aspecto malvado, que el mal mismo podría ser el producto del exceso del Ser[18]. Fanon hizo esta conexión atendiendo a los procesos largamente sostenidos –colonialidad– que hacen que las comunidades colonizadas se sientan atrapadas en un mundo donde Dios mismo a veces aparece como el enemigo (Jones, 1998).

Lévinas ofreció la idea del aspecto malvado del Ser, pero no la asociaba con la colonialidad:

> ¿Qué es la estructura del ser puro? ¿Es la universalidad que le confiere Aristóteles? ¿Es el fondo y límite de nuestras preocupaciones, como piensan ciertos filósofos modernos? ¿Es, al contrario, nada más que el sello de cierta civilización, que se instala en el hecho consumado del ser y es incapaz de salir (partir, escapar, evadir) [*d'en sortir*]? (Lévinas, 1982, p. 99).

Para Lévinas, la enfermedad de la civilización occidental puede ser asociada a una inversión en el Ser hasta tal medida que Occidente ha llegado a ser atrapado por ella. Esta noción del acto de atrapar en un terreno sin límites también aparece, interesantemente, en una de las obras más recientes e influyentes de Negri. Compárese la concepción del problema del Ser de Lévinas con la concepción de Imperio de Michael Hardt y Antonio Negri en la obra del mismo título. El imperio

> se caracteriza fundamentalmente por una carencia de fronteras: el dominio del imperio no tiene límites. Principalmente, entonces, el concepto de Imperio propone un régimen que rodea eficazmente la totalidad espacial, o, mejor dicho, que gobierna todo el mundo «civilizado». Ninguna frontera territorial limita su dominio (Hardt y Negri, 2000, p. xiv).

---

[18] He trabajado en el concepto de los límites y el exceso del Ser en relación con el mal en la conclusión de mi tesis doctoral. Véase Maldonado-Torres, 2001.

En cierta forma, el Imperio da expresión constante a la representación del Ser de Lévinas. El Ser y el Imperio están íntimamente vinculados en el sentido de que ellos ponen los límites en vez de ser limitados. Dan expresión ontológica y geopolítica a los imperativos para la expansión, el poder y el control.

A diferencia de la tematización temprana del Ser de Heidegger, la asociación entre la ontología y las formaciones imperiales hace destacar la pertinencia del espacio en la ontología. Sin embargo, el espacio sin límites del Ser es apenas uno que admite diferenciaciones coloniales, lo cual le hace imposible justificar el carácter selectivo de la violencia ontológica/imperial en el mundo moderno y posmoderno. Ésta es una de las dificultades con la concepción de Imperio de Hardt y Negri. Uno de los rasgos característicos de su propuesta es que, en cierta forma, el Imperio es un *no lugar*. Para ellos:

> El espacio estriado de la modernidad construyó *lugares* que constantemente eran involucrados y fundidos en un juego dialéctico con sus afueras. El espacio de la soberanía imperial, en contraste, no tiene aristas. Puede parecer libre de las divisiones o estrías binarias de las fronteras modernas, pero está entrecruzado por tantas líneas de falla que solamente aparece como un espacio continuo y uniforme. En este sentido, la bien definida crisis de la modernidad cede a una ominicrisis en el mundo imperial. En este espacio sin aristas del Imperio, no hay ningún *lugar* del poder: está tanto en todas partes como en ninguna. El Imperio es una *u-topía*, o mejor dicho un *no lugar* (Hardt y Negri, 2000, p. 190).

Al juntar a Lévinas con esta concepción de Imperio, parecería que el Ser cumple con su destino imperial en la formación del *no lugar* del Imperio. Sin embargo, aquí de nuevo la concepción del Ser que surge en las obras de pensadores arraigados en Occidente es diferente de la que surge en pensadores que toman en cuenta más centralmente la manera en que diferentes sujetos con diferentes historias y recuerdos experimentan la modernidad y responden a sus legados en el mundo contemporáneo. Teorizando en la tradición de W. E. B. Du Bois, en el fin del siglo que Du Bois concibió como el que dramáticamente enfrentaría el problema del *«color-line»,* la línea de división racial, Sylvia Wynter argumenta que el problema del *«color-line»* no es sólo un problema del siglo XX, sino de la modernidad misma, inclusive sus últimas expresiones más globales[19]. Como dice Wynter:

> En ningún lugar más pronunciado [hoy] que en la todavía subordinada y en gran parte empobrecida situación de los descendientes de los idólatras/Otros Humanos,

[19] Véase el capítulo de Nilma Gomes en este volumen.

> indígenas o de ascendencia africana o afromestiza ex esclava, estas desigualdades están gráficamente expresadas en la ilogicidad de la presente proporción de 20/80 de la distribución global de los recursos mundiales. Esta proporción, como vio Du Bois, tuvo y tiene correlación causal con el *«color-line»* como el problema del siglo XX (Wynter, 1995, p. 40).

Hardt y Negri (2000, p. 195), al contrario que Wynter, limitan el análisis de Du Bois al siglo XX y argumentan que, «en contraste, mirando adelante, quizás al siglo XXI, [el racismo imperial] depende del juego de diferencias y del manejo de los "microconflictos" que se dan en el interior de su dominio en permanente expansión». La cuestión obvia aquí es si la creciente desigualdad en los recursos mundiales –una desigualdad que en muchos aspectos parece seguir un horizonte moderno de significación referente a quién es humano y quién no es enteramente humano– puede explicarse por este énfasis en el «juego de diferencias» y «manejo de "microconflictos"».

Tomando el ejemplo de Du Bois y Wynter, me gustaría sugerir que, desde las perspectivas de los grupos repetidamente racializados de la modernidad, particularmente indígenas y gente de ascendencia africana o afromestiza ex esclava, pero también judíos y musulmanes, un concepto del Ser establecido en lo que a menudo se refiere como las dialécticas de la modernidad y la nación, y su supuesta superación por la aparición de la soberanía imperial o Imperio, pierde el carácter no dialéctico de la condenación. Es decir, que lo que para muchos son cambios, para aquellos a quienes Frantz Fanon llamaba los condenados de la tierra parecen ser reconstrucciones perversas de una lógica que por mucho tiempo ha militado contra ellos. El espacio, para ellos, nunca llega a ser sin aristas, y el prejuicio contra ellos no se puede entender a través de un «juego de diferencias» o un «manejo de "microconflictos"». El no espacio del Imperio, mientras descubre una dinámica importante en la soberanía en el mundo posmoderno, también puede cumplir con un motivo ideológico. Esconde de la vista la colonialidad o la lógica moderna de la condenación.

La colonialidad hace referencia a la raza y, por tanto, al espacio y la experiencia. Los espacios posmodernos pueden definirse en un modo poscolonial, es decir, más allá de las críticas de la relación entre el Imperio y las colonias, pero esto no significa que la raza ni la colonialidad hayan sido representadas con menos poder. Podría haber, ahora, hasta cierto punto, un Imperio sin colonias, pero no hay Imperio sin raza o colonialidad. El Imperio –hasta el punto de que existe alguno– opera dentro de la lógica general o la filigrana de la raza y la colonialidad. Por esta razón las paredes y fronteras de Occidente siguen reforzándose con tanta facilidad en tantos lugares clave del mundo moderno; también es por esta razón que Estados Unidos puede referirse explícitamente a algunos países como malos y por la que, por ejemplo, hoy en día vemos una caza de brujas contra los críticos musulmanes del nuevo derecho

en países como Francia[20]. Elaboraré algunos de estos aspectos hacia la conclusión de este ensayo. El punto que quiero destacar aquí es que la concepción del espacio invita a la reflexión no solamente sobre el Ser, sino más específicamente sobre su aspecto colonial, el que hace que los seres humanos sientan que el mundo es como un infierno ineludible.

De alguna manera, la colonialidad del Ser sugiere que el Ser milita contra la existencia misma de uno. Lévinas, un sujeto racializado y perseguido, hizo una insinuación dentro de esta realidad. El Ser no era algo que le abrió el terreno de la significación, sino algo que parecía hacerlo el blanco del aniquilamiento. Es esta experiencia racial la que explica en parte por qué lo que para Nietzsche, hijo de un ministro protestante en Alemania, se expresaba como una mitificación ascética, para Lévinas, un judío de Lituania, aparece simplemente como el mal y la violencia. Él experimenta un aspecto diferente de las modalidades occidentales del Ser. Sin embargo, aunque Lévinas empieza a alejarse radicalmente de las concepciones europeas del Ser, su compromiso con las de Occidente como un proyecto de civilización y como una formación epistémica finalmente lo disuade de articular una opinión del Ser que explique la lógica de la condenación. Es por eso que su visión del Ser parece derrumbarse tan fácilmente en una concepción como la de Hardt y Negri.

Los límites de la versión del Ser de Lévinas salen claramente a la luz si uno la compara con las figuras que también respondieron críticamente a los ideales occidentales desde la perspectiva de subjetividades racializadas. En su clásico *¿Es Dios un racista blanco?,* William Jones argumenta que el sufrimiento de la gente negra legitima la introducción de la cuestión del racismo divino. Es decir, la enormidad, la forma no catastrófica ni natural y, sobre todo, la mala distribución del sufrimiento deben llevarlo a uno a preguntarse si Dios mismo es un racista blanco (Jones, 1998). El sentimiento de estar atrapado en un paradigma de violencia de hace siglos y la experiencia de ver cómo los cambios para todos no representan cambios para uno ni para su comunidad, naturalmente conduce a la pregunta de si el Ser es inherentemente colonizador o si Dios es racista. Ahora bien, hay una diferencia importante entre dos preguntas. Mientras Dios puede, a través de su agencia y autonomía, seleccionar el objeto de su prejuicio divino, no está claro cómo la violencia del Ser como tal puede estar enfocada en un grupo o pueblo en particular. Resumiendo,

[20] El caso de Tariq Ramadan es pertinente aquí. Véanse, entre otros, artículos relevantes en *Le Monde* (23 de diciembre de 2003) y E. Sciolino, «A Muslim Scholar Raises Hackles in France», *New York Times*, 16 de noviembre de 2003. Sobre la obra de Ramadan, véase Ramadan, 1999 y 2004. Entre sus críticos se cuentan *«nouveaux philosophes»* como Bernard-Henri Lévy, quien, en tantos aspectos, reproduce algunas de las características más problemáticas en el proyecto de otros pensadores judíos franceses, como Lévinas.

mientras la violencia ontológica puede llevar al Imperio, es decir, a una forma impersonal y transnacional de la soberanía, no está claro cómo está vinculada al colonialismo y al racismo. Lo que no encontramos aquí es una explicación de carácter preferencial de la violencia; que, mientras el Ser es opresivo, no es igualmente opresivo con todos. Podríamos, entonces, hacer referencia a una violencia ontológica en general, pero no necesariamente a la colonialidad del Ser.

La colonialidad del Ser tendría que referirse no solamente a un evento originario de violencia, sino a un despliegue de la historia moderna en términos de una lógica de la colonialidad[21]. Yo sugiero que, para poder hacer esto, necesitaríamos seguir a Heidegger en la conexión del Ser con la historicidad y la tradición –un movimiento que sostiene mucha de la hermenéutica de Gadamer–. La diferencia con Heidegger y Gadamer sería que, en vez de la historicidad y la tradición, lo que mejor explicaría el despliegue y la colonialidad del Ser sería la diferencia colonial y la lógica de la colonialidad. Es decir, yo sugiero que el Ser es para la historia y la tradición lo que la colonialidad del Ser a la colonialidad del poder y la diferencia colonial. La colonialidad del Ser se refiere al proceso en que el sentido común y la tradición están marcados por las dinámicas del poder que son preferentes en carácter: discriminan a la gente y se dirigen a comunidades. El carácter preferencial de la violencia puede estar claramente explicado por la colonialidad del poder, lo que vincula el racismo, la explotación capitalista, el control del sexo y el monopolio del conocimiento, y los asocia a la historia colonial moderna (Quijano, 2000). Entonces, ésta es mi sugerencia: al definir y descubrir la colonialidad del Ser, podríamos seguir el camino de Heidegger y Gadamer, pero sólo, como hizo parcialmente Lévinas mismo, violando sus fronteras y perspectivas eurocéntricas. Necesitaríamos introducir ideas que surgen de la experiencia de la colonialidad y la persecución de diferentes subjetividades. La colonialidad del Ser podría llegar a ser una posible manera de teorizar los fundamentos básicos de las patologías del poder imperial y la persistencia de la colonialidad. Permitiría que uno hiciera conexiones entre el Ser, el espacio y la historia, que faltan en las versiones heideggerianas y que se perderían al asociar el Ser con el Imperio. Además, la colonialidad del Ser introduciría la cuestión del *ser colonizado* o el *damné,* que aparecería no solamente como alternativa al *Dasein* de Heidegger sino al concepto moderno de «pueblo» y al concepto de Hardt y Negri de «multitud»[22]. Aunque no me es posible desarrollar estas ideas aquí, sí quiero dedicarme a la cuestión de por qué Lévinas, quien reflexionaba críticamente sobre la ontología con tanta originalidad y

[21] Debo el concepto de «lógica de la colonialidad» a Walter Mignolo.

[22] Hardt y Negri desarrollan la comparación entre la idea del «pueblo» y la de la «multitud» en Hardt y Negri, 2003.

sofisticación, no se dedicaba al camino que acabo de mencionar[23]. Esto me llevará a explorar la cuestión de las conexiones entre la búsqueda de raíces étnicas –en Atenas– y la búsqueda de raíces religiosas –en Jerusalén.

Entre Nueva York y Bagdad o la ceguera de la condenación: el cristianismo, el judaísmo y la búsqueda renovada de raíces

Me gustaría empezar esta sección con la pregunta de por qué Lévinas no se sentía obligado a justificar el carácter complejo pero selectivo de la violencia que se manifiesta en el colonialismo. De alguna manera, por lo menos, la respuesta se encuentra en que, mientras Lévinas era muy suspicaz sobre la bondad europea, especialmente cuando ésta se basaba sólo en términos liberales, no estaba ni interesado ni consciente de los legados de imperios europeos liberales y no liberales, y mucho menos de la lógica de la condenación que sostiene la modernidad. Repasando muchas de sus obras, se hace claro que el análisis crítico de Lévinas de la ontología se basa más en su experiencia como judío europeo y su interés en representar el valor epistémico del judaísmo, que en los vínculos entre su postura y las de pueblos colonizados interesados en los proyectos sobre la descolonización y en la articulación de cosmopolitismos descoloniales. Es decir, el proyecto intelectual de Lévinas se encuentra pesadamente circunscrito por su interés en mostrar la pertinencia de fuentes judías al pensamiento occidental, y en demostrar las raíces ontológicas del antisemitismo. Lévinas lo hace muy bien. Sin embargo, a la hora de mostrar cómo la civilización occidental se predispone contra muchos otros pueblos coloniales, Lévinas responde simplemente sosteniendo la idea de que estos otros son las víctimas del mismo antisemitismo, el mismo odio del Otro hombre[24]. Para Lévinas, el judío denota tanto la posibilidad de transformación epistémica como la categoría más general de opresión. En su sufrimiento y marginalización, todos los colonizados son judíos. Ahora bien, ¿por qué la civilización occidental persigue a los judíos? La persecución está conectada con la religión y la posibilidad de transformación epistémica. Lo que introduce el judío en la cultura occidental es para Lévinas lo que lo hace único como judío, es decir, una ética de máxima responsabilidad para con los otros seres humanos. El judío ha sido elegido por Dios para servir a los demás y, por lo tanto, para recordarles su responsabilidad hacia otros (Lévinas, 1990). Para Lévinas, el problema con la civilización occidental no reside en el olvido del Ser, sino en la persecu-

---

[23] Elaboro estas ideas en «On the coloniality of Being», una conferencia no publicada dada en el Centro de Estudios Globales en las Humanidades en la Universidad de Duke el 5 noviembre de 2003.

[24] Véase la dedicatoria en Lévinas, 1998.

ción contra los judíos. Tal persecución es natural en un contexto donde las demandas por la preservación y conservación eclipsan las de la ética y la responsabilidad radical para con el otro, o así argumenta Lévinas.

Al final, por lo tanto, Lévinas se dirige a la selectividad de la dominación, pero su versión está severamente limitada tanto por su visión filosófica y religiosa como por la preocupación más o menos exclusiva por la identidad de los judíos, particularmente los judíos europeos y los de Israel[25]. Lamentablemente, la afiliación étnica y el compromiso religioso reemplazan el análisis sociohistórico cuidadoso. Hay una fuerte inversión en la idea de Occidente que ciega a Lévinas frente a las diversas formas de opresión, experiencias coloniales, legados imperiales, sitios de lucha y cambio epistémico. Seguramente, esta ceguera no es exclusiva de Lévinas. Yo sugiero que es mejor entendida como una característica constitutiva de la modernidad y la posmodernidad como tal. Por esta razón, no es sorprendente ver una lógica parecida en otros textos que he discutido, como *Job* de Negri e *Imperio* de Negri y Hardt.

La búsqueda de respuestas de Negri en el Libro de Job y su particular interpretación del texto muestran cómo un compromiso con Occidente, en este caso a través del cristianismo occidental, puede cegar a un intelectual con respecto a la lógica de la colonialidad. En la introducción a *Job,* Negri escribe:

> Ahora bien, Spinoza comienza donde termina Job: comienza viendo a Dios, es decir, en el punto en que Job termina su recorrido. Se trataba, pues, de insistir en un cuerpo a cuerpo semejante al que Job había tenido con Dios, ya que *nosotros éramos*, en efecto y nuevamente, como unos Jobs que luchaban contra los poderes que dominan el mundo y lo esclavizan, contra la miseria a la que lo someten los mandatos de los más fuertes y los más crueles. Bien se comprende entonces hasta qué punto fue importante la prefiguración de Cristo que los Padres Cristianos de la antigüedad reconocieron en Job: también él, *como nosotros,* atravesó el desierto a fin de reconquistar la vida en un nivel más elevado, en una redención absolutamente materialista, lo cual significa la alegría de revolucionar el mundo (Negri, 2003, p. 20)[26].

Lo peculiar de este pasaje es la manera en que Negri sustituye un impreciso «nosotros» por sujetos que están en posiciones ineludibles de sufrimiento como Job. Este gesto contrasta agudamente con las otras interpretaciones de Job, que ven en las respuestas de Job a Dios un descubrimiento de la inocencia del sufri-

---

[25] Alternativas a estas tendencias exclusivistas se encuentran en los proyectos de figuras judías del Caribe, Latinoamérica y Estados Unidos, como Jane Anna Gordon, Lewis Gordon y Santiago Slabodsky.

[26] Las cursivas son mías.

miento de los otros y un compromiso con la situación de aquellos que parecen estar condenados por una situación que no crearon ni pidieron (Gutiérrez, 1987; Nemo y Lévinas, 1998). En su compromiso con Hardt y Negri, Timothy Brennan también ha señalado la rareza y la peculiaridad de la sustitución de este impreciso «nosotros» de cierto europeo abandonado por sujetos en múltiples posiciones de subordinación:

> Cada vez que alguno de los nuevos italianos habla de los trabajadores, ve una imagen de sí mismo, aunque esa imagen está necesariamente borroneada dentro de construcciones que trascienden a los trabajadores mexicanos por día, repartidores de comida rápida, secretarias, mucamas y mecánicos de automóviles. Esa clase de especificidad desacredita el aura de la «multitud» –un término evocador del Nuevo Testamento, abrazado por los autores por evadir el propósito culpable de la clase trabajadora–. Pero el término *multitud* traiciona una teleología inversa, como lo era, una etiología cuya forma es religiosa: su designada *multitudo fidelium* (429). En este contexto, vale mencionar la formación política e intelectual de Negri en el radicalismo católico en Italia en los años cincuenta, aunque no ha recibido casi ningún comentario. La mayoría de los críticos no han tenido mucho que decir sobre sus inspiraciones tempranas en el radicalismo católico –algo relacionado con la armonía universal de su visión posterior (Brennan, 2003, pp. 364-365).

Como Lévinas, en la obra de Hardt y Negri hay una «teleología velada» que toma el lugar de una cuidadosa elucidación de las variedades de luchas y condiciones existenciales de sujetos con legados imperiales diferentes, cosmologías diferentes y aspiraciones diferentes para la transformación mundial y del ego. El caso de Lévinas es el más interesante, porque, mientras desafía las críticas del canon filosófico occidental y, por tanto, reactiva las lecciones del Talmud y la Biblia hebrea de forma crítica, no alcanza a observar la activa colonialidad del saber. Por consiguiente, no conecta de forma trascendente su lucha con la de muchos otros sujetos racializados de la modernidad. Éstos son sujetos cuyos cuerpos y contribuciones epistémicas han sido marcados, como Lévinas, por el mal del racismo. Los estudiosos especializados en Lévinas suelen centrarse en sus contribuciones al giro lingüístico, interpretándolo en diálogo con Heidegger, Derrida y otras figuras de la filosofía continental. Al abordar la obra de Lévinas, estrictamente con relación a la genealogía y la disciplina de la filosofía occidental, tienden a dejar fuera de sus reflexiones las cuestiones sobre la espacialidad y la colonialidad. Por tanto, tienden a repetir el mismo tipo de problemas que uno encuentra en la obra de Lévinas. La espacialidad, la colonialidad y la lucha por la diversidad epistémica también son dejadas a un lado en la concepción de Hardt y Negri del Imperio y la formación de la «multitud». Las visiones como la

de Lévinas y la de Hardt y Negri no reconocen la necesidad imperiosa de una pluriversalidad epistémica y ética en el mundo. Una razón para esto es que las metanarrativas del judaísmo y el cristianismo están fuertemente privilegiadas en sus escritos. Mientras Lévinas identifica el racismo con el antisemitismo, Hardt y Negri –más Negri que Hardt, seguramente– sólo pueden encontrar a san Francisco de Asís como el ejemplo más adecuado de un militante comunista (Hardt y Negri, 2000, p. 413). De alguna forma, Hardt y Negri quieren vindicar a Roma –una representación [católica] romana de la utopía comunista–, cuando otros insistían en la Selva Negra, y otros más en Atenas y Jerusalén.

El redirigir la esperanza comunista al cristianismo occidental llegó a ser muy importante para el europeo abandonado después del derrumbamiento de la Unión Soviética. Sin poder encontrar un hogar en la Unión Soviética ni en el tradicional partido comunista, no había muchas opciones para mantener vivo el proyecto comunista. Por tanto, era necesario reconciliar la izquierda marxista europea con Europa y con el cristianismo occidental. Para cuando llegó la hora en que tal necesidad se hizo urgente, la misma idea de Europa había sido calurosamente discutida por estudiosos que, siguiendo la percepción de Fanon sobre las raíces de Europa, recurrieron a criticar fuertemente el proyecto de la civilización europea. Como cualquiera en una búsqueda desesperada de raíces, la izquierda ha tenido que hacerse crecientemente reaccionaria, hasta el punto de abrazar la ortodoxia como problema de crítica[27]. El marxista lacaniano Slavoj Žižek representa la expresión más alta de la ansiedad de raíces que ha caracterizado el proyecto de izquierda en Europa y también en Estados Unidos[28]. Su búsqueda de raíces no es totalmente diferente de la de Heidegger. Como Heidegger, hay en el proyecto de Žižek un análisis crítico extremo de la modernidad occidental e igual intento por salvar a Occidente al mismo tiempo. La diferencia es que, mientras Heidegger se volvió al fascismo y al germanocentrismo, Žižek reivindica el marxismo, el eurocentrismo y una versión ortodoxa del cristianismo occidental (Žižek, 2000, 1998). No obstante, la diferencia solamente se basa en la comunidad más alta entre Heidegger y Žižek: su racismo epistémico. Porque mientras Heidegger no podía pensar en la filosofía genuina fuera del idioma alemán, Žižek no puede ver el radicalismo político fuera de la díada marxista-cristiana. Como él dice en *The Puppet and the Dwarf:*

---

[27] Véase el capítulo «The "Thrilling Romance of Orthodoxy"» de Žižek, 2003, pp. 34-57. Las perspectivas de Žižek sobre la ortodoxia están relacionadas con sus conversaciones con John Milbank y otros pensadores del proyecto de la ortodoxia radical. Para una perspectiva general del proyecto de la ortodoxia radical, véase Milbank *et al.*, 1999.

[28] En Estados Unidos ha habido más patriotismo que cristianismo en sí, que ha servido como base para los liberales pragmáticos con tendencias izquierdistas como Richard Rorty y Cornel West. Véase, en particular, Rorty, 1998. Hago una análisis crítico de estas tendencias en Maldonado-Torres, 2006.

> Mi afirmación aquí no es meramente que soy un materialista hasta la médula, y que la semilla subversiva del cristianismo también es accesible a un acercamiento materialista; mi tesis es más fuerte: esta semilla es accesible solamente a un acercamiento materialista y, viceversa, para llegar a ser un materialista dialéctico auténtico, uno debe pasar por la experiencia cristiana (Žižek, 2003, p. 6)[29].

Este conservadurismo de Žižek es radical, y por eso desafía la autosatisfacción, tanto de los conservadores como de los no conservadores. No obstante, el radicalismo no esconde la carga del racismo epistémico; como los análisis insinuantes de Heidegger del problema de la tecnología y el nihilismo tampoco lo escondían. Este racismo es evidente en el pasaje arriba transcrito. Como no aparece en la obra de Žižek que podrían existir opciones políticas verdaderamente radicales más allá de los horizontes del materialismo dialéctico, entonces se sigue que el cristianismo es la única fuente del autentico radicalismo. Esto explica, entre otras cosas, su opinión sobre el budismo. Las opiniones de Žižek sobre el cristianismo y la izquierda le dan la libertad de involucrarse en una nueva forma de orientalismo que no tiene fronteras. Después de unas páginas dedicadas al análisis de afirmaciones de unos budistas zen y una porción del *Bhagavad Gita*, Žižek asume suficiente autoridad para observar:

> Esto significa que la Compasión absoluta budista –o hindú, sí vamos a eso– tiene que estar opuesta a la intolerancia cristiana, el Amor violento. La postura budista es fundamentalmente de Indiferencia, de apagar todas las pasiones que aspiran a introducir la Diferencia, la separación en el orden del ser, para privilegiar y elevar un objeto a costa de otros (Žižek, 2003, p. 33).

Žižek cosifica el budismo y el cristianismo, y luego les asigna lógicas intrínsecas que ayudan a discriminar uno del otro tan fácilmente como Heidegger podía diferenciar entre lenguajes filosóficos y no filosóficos. Para Žižek, la espiritualidad oriental es indiferente al mundo, y su lógica de la distinción hace que sus partidarios lleguen a ser cómplices de los poderes militares, si no incluso a aprobarlos abiertamente. Los monoteístas son, en cambio, o tolerantes de las diferencias, o intolerantes del amor[30]. La búsqueda de raíces inhibe la capacidad para la investigación cuidadosa de las maneras en que aquello que llamaremos religión nunca opera en un vacío. El extremismo del racismo epistémico de Žižek se manifiesta en que, mientras

---

[29] Esta tesis complementa las ideas que Žižek ya había explorado en Žižek, 1999.

[30] Žižek escribe: «Los monoteístas verdaderos son tolerantes: para ellos, los otros no son objetos de odio, sino simplemente gente que, aunque no está iluminada por la creencia verdadera, sin embargo debe ser respetada, ya que no es inherentemente malvada». Véase Žižek, 2003, p. 27.

descarta la «espiritualidad oriental» por sus afiliaciones con el militarismo, mantiene a Hegel en su santuario, aunque Hegel sigue siendo uno de los partidarios más fuertes de la guerra en el mundo occidental[31].

Contrariamente a Žižek, quien intenta discriminar entre entidades diferenciadas, llamadas religiones, y espiritualidad, yo sugeriría que los problemas con intelectuales como Lévinas y Negri, quienes invierten fuertemente en visiones religiosas, no son tanto las visiones religiosas en sí sino también, y quizá más fundamentalmente, su deseo de arraigarse en Occidente. Es un ímpetu y un proyecto, en vez de una fuente religiosa e ideológica diferenciada, lo que los ciega al aspecto más oscuro de la modernidad. Las referencias a la ética de la primera filosofía o a la experiencia nómada no esconden las tendencias tautológicas que hacen que muchos pensadores críticos se queden dentro de los límites estrictos del canon occidental. Seguramente el problema con el cristianismo, y hasta cierto punto con el judaísmo, es que han ayudado a definir Occidente y, por tanto, se encuentran involucrados en sus raíces corruptas. Esta conciencia no debe llevar necesariamente al derrotismo o a la desesperación, sino a un sentido aumentado de responsabilidad que ayuda a descubrir lo que el proyecto de la modernidad europea ha hecho invisible en Europa y en otras partes. Uno de los elementos ausentes más obvios es la otra cara menos prominente de Occidente y del monoteísmo: el islam y el pueblo musulmán.

Hay varias razones para introducir aquí el tema del islam y el pueblo musulmán. Primero, porque cualquier discurso hoy en día sobre la naturaleza de la violencia selectiva de los poderes imperiales, e incluso el Imperio, no puede proceder sin siquiera por lo menos mencionarlos. Esto no es nuevo, sino que está siendo cada vez más importante en los años posteriores a la Guerra Fría. Ahora, mientras está claro por qué no sería adecuado incluir a los musulmanes en la idea general de multitud –hoy en día los musulmanes serían como la multitud moribunda, la multitud blanco de la Posguerra Fría–, ¿por qué debimos esperar que Lévinas mencionara o pensara en la contradicción de los musulmanes? La primera respuesta a esta pregunta es que Lévinas no solamente vivió en la era del Holocausto, sino también en tiempos de la guerra franco-argelina, cruel y sangrienta, que culminó con miles y miles de musulmanes muertos. La segunda es que el Estado de Israel ha tenido desde su comienzo mismo una especie de relación imperial con los palestinos, la mayoría de los cuales son musulmanes. Hoy en día, tres palestinos han muerto por cada israelí. La tercera razón es más intrigante. Lo que menciona Lévinas, pero no olvida Primo Levi, es

---

[31] El doble estándar de Žižek sobre su análisis crítico de «Oriente» y el tratamiento liviano de figuras como Hegel llega a aclarase en las reflexiones sobre el budismo zen en *The Puppet and the Dwarf* y su defensa de Hegel en Žižek, 2000. Véanse también los compromisos críticos de William D. Hart con Žižek, en Hart, 2002, así como la réplica de Hart, en Hart, 2003.

que *Musselmen*, *Muselmänner* o musulmán era un término «que los internos de los campos nazis dieron a una categoría específica de judíos que estaban listos para morir». Primo Levi escribe:

> Pero con los *Muselmänner*, los hombres en decadencia, no vale la pena ni hablar. […] Menos hacerse amigo de ellos, porque no tienen amistad distinguida en el campo, no ganan raciones extra. […] Dentro de unas semanas no quedará nada de ellos salvo un puñado de cenizas en un yacimiento cercano y un número tachado en un registro. Aunque englobados y arrastrados sin descanso por la muchedumbre innumerable de sus semejantes, sufren y se arrastran en una soledad íntima y opaca. Y en soledad se mueren o desaparecen, sin dejar rastro en la memoria de nadie (Levi, 1986, p. 89).

Los *Muselmänner* son «aquellos que no tienen historia, siguen la pendiente hasta el fondo, como arroyos que corren hasta el mar» (Levi, *op. cit.*, p. 90). De hecho, Levi es más inolvidable cuando dice que son «no hombres que marchan y trabajan en silencio, la chispa divina muerta dentro de ellos, ya demasiado vacíos como para realmente sufrir. Uno duda en llamarlos vivientes: uno duda en llamar muerte a su muerte, enfrentados con la cual no temen nada, porque están demasiado cansados para entender» (Levi, *ibid.*). Como afirma Ebrahim Moosa, estudioso del islam medieval y del derecho islámico, siguiendo la perspectiva de Levi, en este contexto el significado de musulmán tiene la connotación de «los débiles, los ineptos, aquellos destinados a la selección, los verdaderos condenados de la historia»[32].

La diabolización de los musulmanes no es el resultado exclusivo de empresas imperiales europeas del siglo XIX. El olvido de las contribuciones epistémicas del islam y su exclusión como una fuente pertinente a Occidente va mucho más allá del judaísmo de Lévinas, de la formación católica romana de Negri o de la ortodoxia de Žižek. Si Mignolo tiene razón en el proceso de establecer las diferencias coloniales en que el imaginario del mundo moderno/colonial «surgió en el proceso de establecer las diferencias coloniales en la frontera sur del Mediterráneo –con el mundo árabe– y en la frontera occidental del Atlántico –con los amerindios–», entonces estas características pueden ser una parte de la misma idea del Occidente moderno (Mignolo, 2002, p. 466). Ellos han definido y continúan definiendo el horizonte de la modernidad y, junto a éste, el trabajo, la política y el sentido común intelectuales legítimos. Esto es evidente en las dinámicas geopolíticas hoy en día cuando el mundo occidental –Estados Unidos y Europa– está una vez más en conflicto con el Medio Oriente. La «guerra contra el terrorismo» también ha conducido a dinámicas

[32] Comunicación por correo electrónico del 2 de diciembre de 2003. Véase el capítulo de Ebrahim Moosa en este volumen.

interoccidentales, que parecen corroborar la preocupación de Heidegger sobre la «amenaza» del americanismo estadounidense al mundo europeo.

Hoy en día, como Europa en el siglo XVI, el imperio emergente está rehaciendo las fronteras y límites que definirán el nuevo orden imperial. Como Europa misma, el nuevo imperio se está levantando «en el proceso de establecer las diferencias coloniales en la frontera sur del Mediterráneo [y el Medio Oriente] –con el mundo árabe– y en la frontera [sud]oeste del Atlántico». Que la reafirmación y la rearticulación de estas diferencias rompan de algún modo el modelo político de la relación entre el imperio y la colonia no disminuye su trascendencia y poder. La lógica de la colonialidad ayudó no solamente a interpretar los ataques terroristas como actos de guerra, sino también a servir como autoridad moral a un líder político para trazar públicamente un «eje del mal». El ataque en la ciudad del Imperio llevó a la creación de la Oficina de la Seguridad de la Patria, que llegó a dirigirse no solamente a las personas que venían a Estados Unidos desde el extranjero sino a aquellos extranjeros que ya habían ingresado y que se percibían como amenazas a la Patria. Siguiendo una lógica parecida a la que llevó a interpretar los actos de terrorismo como actos de guerra, la frontera entre Estados Unidos y México se ha ido militarizando paulatinamente[33]. Tanto Iraq como la frontera estadounidense-mexicana han llegado a ser zonas de muerte. Las fronteras aparecen en nuestro mundo como mapas de muerte del Imperio. El discurso que rodea la idea de la defensa de la Patria, el cual refleja la amada *Heimat* de Heidegger, promueve la geopolítica racista y conduce a la justificación de las agresiones militares, que son concebidas como trabajo misionero. América tiene que defenderse de los hombres malos que provienen de lugares malos. Oriente Medio y Latinoamérica están primeros en la fila, entre aquellos otros sujetos liminares de las modernidades occidentales –africanos, negros, pueblos indígenas y gente de color en general.

El discurso estadounidense del mal está simultáneamente articulado con una oración para la Patria –«Que Dios bendiga los Estados Unidos»–. El americanismo estadounidense basa la lógica de la colonialidad en la vieja y tradicional ontoteología que asigna un papel primario a Dios, la bondad y el mal. Desde esta perspectiva, se puede entender el miedo de Heidegger a Estados Unidos. Mientras su germanocentrismo es ontológico y lo ancla a Europa en su centro mismo, las metafísicas de la Patria estadounidense representan una regresión a la ontoteología y una reubicación del corazón de Occidente, desde Europa hacia Estados Unidos. Y desde este centro

---

[33] Sobre el problema de la redefinición de fronteras de la Patria estadounidense, véase Andreas y Bierstecker, 2003. Agradezco a José Palafox por la referencia. Véase también el vídeo *The New York Border*, producido y editado por Casey Peek, productor asociado José Palafox (Berkeley, California, Peek Media, 28 min).

reubicado de Occidente se están produciendo nuevos diseños gráficos. Hoy en día el sueño estadounidense, como está adoptado por el Estado, está expresado por el deseo de lograr la *pax americana* global, en la que los ideales estadounidenses de la socialidad, el gobierno y la vida lleguen a ser ideales regulativos para los pueblos del mundo. El islam, cuando se parece a la especie de cristianismo que practican los americanos estadounidenses, es aceptable y se reconoce como una «religión de paz». De esta manera, el multiculturalismo esconde un multirracismo más profundo que solamente reconoce el derecho a la diferencia cuando los pueblos están bien domesticados por el capitalismo, la economía de mercado y las ideales liberales de la libertad y la igualdad. La política –tanto exterior como nacional– sigue los contornos de una división entre la santidad y el mal, el sitio de Dios en la Tierra –la civilización occidental, que ha encontrado su alcance en la tierra americana– y los sitios del mal. Ésta es la nueva cara de la lógica de la colonialidad; una cara que, como temía Heidegger, no iba a dejar intacta a Europa.

Como planteé anteriormente, la idea de Europa surgió no sólo a través de la producción de las diferencias coloniales, sino también, como indica Mignolo, a través de diferencias imperiales entre el norte y el sur de Europa. El germanocentrismo de Heidegger y la metafísica de la *Mitteleuropa* eran el reflejo de un proyecto político que intentó reconstituir las diferencias imperiales. Hitler mostró muy claramente cómo las sociedades con un pasado imperial responden a su marginalización. Él respondió de veras: intentó volver a trazar las diferencias imperiales a favor de Alemania. Heidegger era uno de los intelectuales más sofisticados que contribuyeron al avance de esta causa al formular un proyecto parecido a nivel epistémico. Cuando Heidegger habló delante de audiencias en Francia y en Italia, enfatizó la necesidad de la unidad europea frente a las amenazas asiática y americana. Europa estaba en el medio entre Asia y América, como Alemania estaba en el medio de Europa. Una llamada a la defensa de Europa siguió la misma lógica que su germanocentrismo.

Hoy en día, ya no hay una amenaza asiática –o mejor dicho, quizás, ahora tiene una cara medio oriental y no soviética–. Paulatinamente, a medida que Estados Unidos se impone como la única hegemonía indiscutida del mundo, la pesadilla de Heidegger empieza a volverse realidad. Europa comienza a desaparecer poco a poco en la sombra de la impertinencia. En vez de lograr la salvación a través de una íntima asociación con una Alemania fuerte, Europa, durante tanto tiempo considerada por muchos como el faro de la civilización occidental y el clímax de la racionalidad humana, pierde su relevancia geopolítica anteriormente envidiable. Una «coalición de los complacientes –o, como algunos han dicho, la coalición de la fractura– *ad hoc*» demostró ser suficiente como para ganar la autoridad moral y política artificiales que Estados Unidos necesita para desarrollar sus excursiones imperiales. Europa del Sur –especialmente España y Portugal– se ha afiliado con Estados Unidos. Este cambio

ayuda a dirigirse a la lógica de las diferencias imperiales europeas internas que volvía irrelevante el sur de Europa en la geopolítica de los últimos 200 años. Hoy en día, forman parte de lo que Estados Unidos ha llamado la Nueva Europa, que también consta de los países europeos del Este que han llegado a formar parte de la Unión Europea. Estados Unidos está reforzando las diferencias coloniales –con Latinoamérica y el Medio Oriente– y redefiniendo las diferencias imperiales –con Europa y la Unión Soviética–. La división entre el norte y el sur de Europa también se está reconstituyendo como el binario Vieja Europa/Nueva Europa. La Nueva Europa se refiere a aquellos que favorecen la hegemonía indiscutida; la Vieja Europa es el nombre de los que no se ajustan a su posición en el nuevo orden mundial.

La rearticulación de las geopolíticas imperiales llevada a cabo por Estados Unidos, la cual ha llevado a cierta inestabilidad en la Unión Europea, explica por qué los europeos han tenido que reformular su propia metafísica de la Patria. Recientemente, un filósofo alemán y uno francés, Habermas y Derrida, se unieron a la petición de una política exterior común que «comience en el corazón de Europa». Como el temor de Heidegger se hizo realidad, estos dos pensadores aunaron fuerzas en el intento por resistir su ya obvia disminución de rango político. Habermas y Derrida intentan demostrar «lo que une a los europeos», al articular las «raíces históricas de un perfil político» (Habermas y Derrida, 2003, p. 295). Heidegger probablemente estaría tan feliz como insatisfecho si viviera hoy en día: feliz, porque el proyecto de la búsqueda de raíces todavía está vivo en Europa; insatisfecho, porque Alemania ha sucumbido a Francia y la ha incorporado como parte del «corazón» de Europa.

Eludiendo la división tan pertinente para el romanticismo alemán entre las ideas francesas de la civilización y la *Kultur* alemana, la figura que acorta la distancia entre Francia y Alemania es la más conocida de la Ilustración, Immanuel Kant. La obra de Kant une a Francia y Alemania, al tiempo que promueve las instituciones globales de autoridad, las cuales, traducidas al presente, contrarrestarían la unilateralidad estadounidense. Habermas y Derrida no cuestionan los lazos de Kant con la mentalidad imperial de su época, ni la manera en que su «petición para una política exterior común, comenzando en el corazón de Europa», tiene todos los lazos problemáticos con una tradición de búsqueda de raíces en Europa[34]. En un gesto bien condescendiente, Habermas y Derrida (*op. cit.*, p. 297) escriben que los europeos «podrían aprender de la perspectiva del derrotado a percibirse a sí mismos en el papel dudoso de vencedores que están obligados a justificar la violencia de un proceso contundente y desarraigador de la moderniza-

[34] Para análisis críticos de Kant que toman en cuenta algunos de estos temas, véanse Coles, 1997, y Eze, 1997, pp. 103-140.

ción. Esto podría apoyar el rechazo del eurocentrismo e inspirar la esperanza kantiana de una política doméstica global». En su referencia a los «vencedores» obligados a justificar el «proceso desarraigador de la modernización» parecería que Habermas y Derrida tienen más en mente a Heidegger que a los antiguos pueblos colonizados. Además, es como si estuvieran respondiendo más a las quejas de los románticos alemanes, muy críticos de la Ilustración, que a los pueblos colonizados en todas partes. Reducen los desafíos del pasado imperial de Europa al «desarraigo de la modernidad», un proceso del que los europeos, entre otros, han sido las víctimas. No pueden ver la peculiaridad del desafío que surge en el mundo colonial. Es por eso que ellos proponen la búsqueda de raíces en el corazón de Europa como respuesta a la marginalización de ese continente. La afirmación de Fanon sigue siendo tan importante hoy en día como lo era cuando Heidegger estaba forjando su proyecto mítico de buscar raíces:

> Durante siglos, [los europeos] han oprimido a casi toda la humanidad en nombre de una supuesta experiencia espiritual. Mírenlos hoy, balanceándose entre la desintegración atómica y espiritual. [...] Europa ahora vive con un ritmo furioso e imprudente que se ha alejado de todo consejo y razón. [...] Es en el nombre del espíritu, en el nombre del espíritu de Europa, que Europa ha usurpado, ha justificado sus crímenes y legitimado la esclavitud en la cual retiene a cuatro quintos de la humanidad. Sí, el espíritu tiene raíces extrañas (Fanon, 1991, p. 312).

Hasta que figuras como Habermas y Derrida concuerden con esta afirmación, yo creo que será imposible que superen el racismo epistémico que continúa hoy en día de tantas formas.

Como máximo, Habermas y Derrida tienden a un análisis crítico europeo del eurocentrismo. En vez de desafiar la geopolítica racista del conocimiento que ha llegado a ser el centro del discurso occidental, la continúan por otros medios. ¿Por qué no involucrar seriamente a los intelectuales musulmanes[35]? ¿Por qué no tratar de entender profundamente las afirmaciones teóricas que surgieron en contextos que han conocido la colonialidad europea? ¿Por qué no acabar con el modelo de lo

---

[35] En mérito a ellos, la Academia de la Latinidad, mayormente basada en Europa –y en Latinoamérica–, y entre cuyos miembros se cuentan Cândido Mendes, Mário Soares y Gianni Vattimo, entre muchos otros, ha comenzado a centrarse en cuestiones de diálogo intercultural. El grupo ya se ha reunido en Teherán y Alejandría (Egipto) para intercambiar ideas sobre este tema con intelectuales musulmanes. Movimientos importantes en esta dirección también incluyen Buck-Morss, 2003. Buck-Morss ha participado en reuniones de la Academia de la Latinidad. La Academia ha forjado a este respecto una relación refrescante entre académicos europeos, latinoamericanos, de Oriente Medio y estadounidenses.

universal o de lo global e impulsar el crecimiento de un mundo epistémicamente diverso[36]? Aunque Fanon no hizo todas estas cosas, de alguna manera estableció un límite por debajo del cual los teóricos e intelectuales no deben permitirse ir. Su radicalismo se trataba de un análisis crítico de las raíces, que fue inspirado por la necesidad de responder al *condenado de la tierra*. Los conceptos de la colonialidad del saber y la colonialidad del Ser siguen el radicalismo de Fanon. Sin embargo, éstos también pueden llegar a ser problemáticos si no dan lugar a la enunciación de las cosmologías occidentales y a la expresión de memorias culturales, políticas y sociales. El análisis crítico radical debe tomar formas dialógicas. También debe tomar la forma de autocuestionamiento y diálogo radicales. El proyecto de búsqueda de raíces estaría, en este aspecto, subordinado al proyecto de criticar las raíces que mantienen vivas la topología dominante del Ser y la geopolítica racista del conocimiento. La diversidad radical involucraría el divorcio eficaz y el análisis crítico de las raíces que inhiben el diálogo y la formación de una geopolítica descolonial y no racista del conocimiento. Parte del desafío es pensar seriamente en Fort-de-France, Quito, La Paz, Bagdad, Argelia, y no solamente en París, Frankfurt, Roma o Nueva York, como posibles sitios del conocimiento. También debemos pensar en aquellos que están atrapados en posiciones de subordinación, y tratar de entender tanto los mecanismos que crean la subordinación como aquellos que esconden su realidad de la vista de los demás. Hay mucho que aprender en el mundo de otros a quienes la modernidad ha vuelto invisibles. Este momento debe tratar más de examinar nuestra complicidad con viejos patrones de dominación y de buscar raíces imperiales: más del análisis crítico radical que de lineamientos ortodoxos contra los que son continuamente concebidos como los bárbaros del conocimiento.

En un ensayo de 1955 en respuesta al intento de Ernst Jünger de trazar un mapa del nihilismo y de las reacciones ente él, Heidegger escribió:

> Por supuesto se requiere una topografía del nihilismo, de su proceso y de su superación. Sin embargo, la topografía debe ser precedida por una topología: un debate que localice el sitio que acoge en su esencia el ser y la nada, que determine la esencia del nihilismo y que, por tanto, nos deje reconocer los caminos en que surgen las vías hacia una posible superación del nihilismo (Heidegger, 1988, pp. 311-312).

A través de un análisis de la topología del Ser de Heidegger, que está inscrita en su geopolítica, he sugerido que la aparente neutralidad de las ideas filosóficas puede esconder una cartografía imperial implícita que fusiona la raza y el espacio. El racis-

[36] Las referencias a la diversidad aparecen en Glissant, 1998. Véase también Mignolo, 2000, pp. 26, 244 y 273.

mo –en las formas de *olvido de la condenación,* racismo epistémico y muchas otras– está más difundido que lo que frecuentemente se ha pensado. Está grabado en la cartografía de lo que se suele considerar como trabajo filosófico consistente y pensamiento crítico. Más allá de las justificaciones biológicas del racismo, o justificaciones basadas en diferencias culturales o modales, uno puede encontrar en algunas tendencias influyentes en el pensamiento occidental una justificación ontológica y epistemológica más sutil. Las implicaciones son viles desde que la fusión entre raza y espacio está detrás de concepciones imperiales y militares de la espacialidad, que tienden a dar nuevo significado a la versión clásica de san Agustín de las ciudades terrenales y celestiales: la diferencia entre la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrenal de los Hombres se traduce en la división entre las ciudades imperiales de los dioses humanos y las ciudades de los condenados. Lamentablemente, la búsqueda de raíces en Europa y la geopolítica de Europa suelen ir de la mano.

El proyecto de búsqueda de raíces en Europa también conduce, como he argumentado en este ensayo, a un rechazo de las mayores relaciones geopolíticas activas en la formación misma de la modernidad. Contra este olvido sistémico, Fanon propone otra geopolítica. Mientras Heidegger intenta buscar raíces en la tierra, y Lévinas basa la filosofía en dos ciudades –Atenas y Jerusalén–, Fanon abre un camino de reflexión que trata las diferencias coloniales como punto de partida para el pensamiento crítico. Una versión crítica de la topología europea del Ser y su geopolítica del conocimiento debe llevar, así he intentado aclarar aquí, a hacer visible lo que se ha mantenido invisible o marginal hasta ahora, y a descubrir cómo funcionan las categorías de la condenación –por ejemplo, el negro, el judío y el musulmán–. Es bajo este propósito que han sido formulados los conceptos como la modernidad/colonialidad, la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del Ser. Éstos son solamente algunos pocos de los conceptos que tendrían que llegar a formar parte de una gramática descolonial de análisis crítico, que reconociera su propia vulnerabilidad abriéndose a versiones críticas basadas en las experiencias y memorias de personas que han afrontado la modernidad y el racismo en cualquiera de sus formas.

Referencias bibliográficas

ANDREAS, P. y BIERSTECKER, Th. J. (eds.) (2003), *The Rebordering of North America: Integration and Exclusion in a New Security Context,* Nueva York, Routledge.

ARDILES, O. *et al.* (ed.) (1973), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana,* Buenos Aires, BONUM.

BAMBACH, Ch. (2003), *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.

BLAUT, J. M. (1993), *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History,* Nueva York, The Guilford Press.

BOGUES, A. (2003), *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals,* Nueva York, Routledge.

BRENNAN, T. (2003), «The Empire's New Clothes», *Critical Inquiry* 29, 2, pp. 364-365.

BUCK-MORSS, S. (2003), *Thinking Past Terror*: *Islamism and Critical Theory on the Left*, Londres, Verso.

CASALLA, M. (1992), *América en el pensamiento de Hegel: admiración y rechazo,* Buenos Aires, Catálogos.

CÉSAIRE, A. (1972), *Discourse on Colonialism,* Nueva York, Monthly Review Press [ed. cast.: *Discurso sobre el colonialismo,* Madrid, Akal, 2006].

COLES, R. (1997), *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas*, Ithaca, Cornell University Press.

DE LA RIEGA, A. T. (1973), «América fuera del centro: del privilegio y de la culpa», en O. Ardiles *et al.* (ed.), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana,* Buenos Aires, BONUM.

DUSSEL, E. (1995), *The Invention of the Americas: Eclipse of «the Other» and the Myth of Modernity,* Nueva York, Continuum.

— (1996), *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation,* Atlantic Highlands (New Jersey), Humanities.

EZE, E. C. (1997), «The Color of Reason: the Idea of "Race" in Kant's Anthropology», en E. C. Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader,* Cambridge (Massachusetts), Blackwell, pp. 103-140.

FANON, F. (1965), *A Dying Colonialism,* Nueva York, Grove Press.

— (1968), *Black Skin, White Masks,* Nueva York, Grove Press [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas,* Madrid, Akal, 2009].

— (1988), *Toward the African Revolution: Political Essays,* Nueva York, Grove Press.

— (1991), *The Wretched of the Earth,* Nueva York, Grove Press [ed. cast.: *Los condenados de la tierra,* México, FCE, 1963].

GLISSANT, E. (1998), «Le divers du monde est imprévisible», discurso inaugural en la conferencia «Beyond Dichotomies», Stanford University, Stanford (California), 8-10 de mayo.

GUTIÉRREZ, G. (1987), *On Job: Godtalk and the Suffering of the Innocent,* Maryknoll (Nueva York), Orbis Books.

HABERMAS, J. (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve lectures,* Cambridge (Massachusetts), MIT Press[ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad,* Buenos Aires, Katz, 2008].

— y DERRIDA, J. (2003), «February 15, or What Binds Europeans Together: a Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe», *Constellations* 10, 3, p. 295.

HARDT, M. y NEGRI, A. (2000), *Empire,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press [ed. cast.: *Imperio,* Barcelona, Paidós, 2005].

— (2003), «Globalization and Democracy», en S. Aronowitz y H. Gautney (ed.), *Implicating Empire: Globalization and Resistance in the 21st Century World Order,* Nueva York, Basic Books.

HART, W. D. (2002), «Slavoj Žižek and the Imperial/Colonial Model of Religion», *Nepantla: Views from the South,* 3 (3), pp. 553-578.

— (2003), «Can a Judgement Be Read? A Response to Žižek», *Nepantla: Views from the South* 4, 1, pp. 191-194.

HEGEL, G. W. F. (1991), *The Philosophy of History,* Buffalo, Prometheus Books [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* Madrid, Tecnos, 2005].

HEIDEGGER, M. (1988), «On the Question of Being», en W. McNeill (ed.), *Pathmarks,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 311-312.

— (1993a), «"Only a God Can Save Us": *Der Spiegel* Interview with Martin Heidegger» (1996), en R. Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: a Critical Reader,* Cambridge (Massachusetts), MIT Press, p. 113.

— (1993b), «Europa und die deutsche Philosophie», en H. H. Gander (ed.), *Europa und die Philosophie,* Frankfurt, Klostermann, p. 31.

— (1996a), *Being and Time,* Albany, State University of New York Press.

— (1996b), *Hölderlin's Hymn «The Ister»*, Bloomington, Indiana University Press.

JONES, W. R. (1998), *Is God a White Racist?: a Preamble to Black Theology,* Boston, Beacon Press.

LANDER, E. (ed.) (1993), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales,* Buenos Aires, CLACSO.

LEVI, P. (1986), *Survival in Auschwitz: the Nazi Assault on Humanity,* Nueva York, Touchstone Books.

LÉVINAS, E. (1969), *Totality and Infinity: An Essay of Exteriority,* Pittsburgh (Pensilvania), Duquesne University Press [ed. cast.: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad,* Salamanca, Sígueme, 2006].

— (1982), *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana [ed. cast.: *De la evasión,* Madrid, Arena Libros, 1999].

— (1998), *Otherwise than Being or, Beyond Essence*, Pittsburgh (Pensilvania), Duquesne University Press [ed. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* Salamanca, Sígueme, 2011].

— (1990), *Nine Talmudic Readings,* Bloomington, Indiana University Press.

MALDONADO-TORRES, N. (2001), *Thinking from the Limits of Being: Lévinas, Fanon, Dussel and the «Cry of Ethical Revolt»,* tesis doctoral, Brown University.
— (2006), «Toward a Critique of Continental Reason: Africana Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas», en L. R. Gordon y J. A. Gordon (eds.), *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice,* Boulder, Paradigm Publishers.
— (2008a), «Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: from Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity», en M. Morana, E. Dussel y C. Jauregui (eds.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate,* Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.
— (2008b), *Against War: Views from the Underside of Modernity,* Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.
MIGNOLO, W. (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking,* Princeton (New Jersey), Princeton University Press [ed. cast.: *Historias locales/diseños globales,* Madrid, Akal, 2003].
— (2002), «José de Acosta's *Historia Natural y Moral de las Índias.* Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference», en J. de Acosta, *Natural and Moral History of the Indies,* Durham (Carolina del Norte), Duke University Press, pp. 451-456.
— (2003), «Second Thoughts on *The Darker Side of the Renaissance*: Afterword to the second edition», en W. Mignolo, *Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization,* Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 428-433.
— (2004), «Os esplendores e as misérias da "ciência": colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistémica», en B. S. Santos (ed.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: «Um discurso sobre as ciências» revisitado*, São Paulo, Cortez Editora, pp. 667-709.
MILBANK, J., PICKSTOCK, C. y WARD, G. (eds.) (1999), *Radical Orthodoxy: a New Theology,* Londres, Routledge.
MUDIMBE, V. Y. (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge,* Bloomington, Indiana University Press.
NEGRI, A. (2003), *Job: la fuerza del esclavo,* Buenos Aires, Paidós.
NEMO, P. y LÉVINAS, E. (1998), *Job and the Excess of Evil,* Pittsburgh (Pensilvania), Duquesne University Press.
QUIJANO, A. y WALLERSTEIN, I. (1992), «Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-system», *International Social Science Journal* 134, pp. 549-557.
— (2000), «Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America», *Neplanta: Views from South* 1, 3, pp. 533-580.
— (2001), «Globalización, colonialidad y democracia», en Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual (ed.), *Tendencias Básicas de nuestra época: globali-*

zación y democracia, Caracas, Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, pp. 25-28.
RAMADAN, T. (1999), *Muslims in France: the Way towards Coexistence*, Marksfield, Leicester, Islamic Foundation.
— (2004), *Western Muslims and the Future of Islam,* Oxford, Oxford University Press.
RISSER, J. (1999), *Heidegger toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s.,* Albany, State University of New York Press.
RORTY, R. (1998), *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-century America,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
VALLEGA, A. (2003), *Heidegger and the Issue of Space: Thinking and Exilic Grounds,* University Park, Pennsylvania State University.
VAN DER VEER, P. (2001), *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain,* Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
WEST, C. (1989), *The American Evasion of Philosophy: a Genealogy of Pragmatism,* Madison, The University of Wisconsin Press.
WYNTER, S., (1995), «1942: a New World View», en V. L. Hyatt y R. Nettleford (eds.), *Race, Discourse and the Origin of the Americas: a New World View,* Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 5-57.
— (2000), «Africa, the West and the Analogy of Culture: the Cinematic Text after Man», en J. Givanni (ed.), *Symbolic Narratives/African Cinema*: *Audiences, Theory and the Moving Image,* Londres, British Film Institute, pp. 25-76.
ŽIŽEK, S. (1998), «A Leftist Plea for "Eurocentrism"», *Critical Inquiry* 24, 4, pp. 988-1009.
— (1999), «The Politics of Truth, or Alain Badiou as Reader of Paul», en S. Žižek, *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology,* Londres, Verso, pp. 127-170.
— (2000), *The Fragile Absolute or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?,* Londres, Verso [ed. cast.: *El frágil absoluto,* Valencia, Pre-Textos, 2002].
— (2002), «I Plead guilty – But Where is the Judgement?», *Nepantla: Views from South* 3, 3, pp. 579-583.
— (2003), *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity,* Cambridge (Massachusetts), MIT Press [ed. cast.: *El títere y el enano,* Barcelona, Paidós, 2005].

XII

La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global

Ramón Grosfoguel

¿Podemos generar una política radical anticapitalista más allá de la política de la identidad? ¿Es posible articular un cosmopolitismo crítico más allá del nacionalismo y el colonialismo? ¿Podemos generar conocimientos más allá de los fundamentalismos eurocéntricos y del Tercer Mundo? ¿Podemos vencer la dicotomía tradicional entre economía política y estudios culturales? ¿Podemos movernos más allá del reduccionismo económico y el culturalismo? ¿Cómo podemos superar la modernidad eurocéntrica sin descartar lo mejor de la modernidad como hacen muchos fundamentalistas del Tercer Mundo? En este capítulo, planteo que una perspectiva epistémica desde el lado subalterno de la diferencia colonial tiene mucho que aportar a este debate. Puede contribuir a una perspectiva crítica más allá de las dicotomías esbozadas y a una redefinición del capitalismo como un sistema mundo.

En octubre de 1998, hubo un congreso/diálogo en la Universidad de Duke entre el Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos y el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. El diálogo iniciado en esta conferencia generó eventualmente la publicación de varios números de la revista *Nepantla*. Sin embargo, esta conferencia fue el último encuentro del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos antes de su escisión. Entre las muchas razones y debates que dicha división produjo, hay dos sobre los que quisiera hacer énfasis. El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos estaba compuesto principalmente por académicos latinoamericanistas en los Estados Unidos. A pesar de su intento por producir un conocimiento radical y alternativo, reprodujeron el esquema epistémico de los estudios de área en los Estados Unidos. Con contadas excepciones, produjeron estudios «sobre» la subalternidad más que estudios «junto con» y «desde» los movimientos y pensadores(as) subalternos. Como la epistemología imperial de los estudios de área, la teoría seguía

situada en el Norte, mientras que los objetos de estudio están situados en el Sur. Esta epistemología colonial fue esencial para mi insatisfacción con el proyecto. Como latino en los Estados Unidos, me sentía insatisfecho con las consecuencias epistémicas del conocimiento producido por este grupo latinoamericanista. Subestimaban en su trabajo perspectivas étnicas y/o raciales provenientes de la región, a la vez que privilegiaban a los pensadores occidentales. Esto se relaciona con mi segundo punto: dieron privilegio epistémico a lo que llamaron los «cuatro jinetes del Apocalipsis» (Mallon, 1994; Rodríguez, 2001), es decir, Foucault, Derrida, Gramsci y Guha. Entre los cuatro pensadores principales que privilegian, tres son pensadores eurocéntricos, mientras que dos –Derrida y Foucault– forman parte del canon occidental postestructuralista/posmoderno. Sólo uno, Rinajit Guha, es un pensador que produce su reflexión desde el Sur. Al privilegiar pensadores occidentales como su aparato teórico central, traicionaban su meta de producir estudios subalternos.

Entre las muchas razones de la escisión del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos había una central: aquellos que interpretaban la subalternidad como una crítica posmoderna –que representa una crítica eurocéntrica del eurocentrismo– y aquellos que la interpretaban como una crítica descolonial –que representa una crítica del eurocentrismo desde conocimientos subalternizados, inferiorizados y silenciados– (Mignolo, 2000, pp. 183-186 y 213-214). Para aquellos de nosotros que tomamos partido por la crítica descolonial, el diálogo con el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos hizo evidente la necesidad de trascender epistemológicamente, es decir, de descolonizar el canon y la epistemología occidentales. El principal proyecto del Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos es una crítica doble: a la historiografía colonial de historiadores de Europa occidental sobre la India y a la historiografía nacionalista eurocéntrica india en su propio país. Pero al usar una epistemología exclusivamente occidental y privilegiar a Gramsci y Foucault, constreñían y limitaban la radicalidad de su crítica al eurocentrismo.

Aunque representan diferentes proyectos epistémicos, el privilegio de la Escuela Sudasiática Subalterna hacia el canon epistémico occidental se superponía con el sector del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos que estaba de parte del posmodernismo. Sin embargo, con todas sus limitaciones, el Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos representa una contribución importante a la crítica del eurocentrismo. Forma parte de un movimiento intelectual conocido como crítica poscolonial –una crítica de la modernidad desde el Sur global– en oposición a la crítica posmoderna del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos –una crítica de la modernidad desde el Norte global– (Mignolo, 2000). Estos debates dejaron en claro la necesidad de descolonizar no sólo los estudios subalternos sino también los estudios poscoloniales (Grosfoguel, 2006a; 2006b).

Antes de continuar, quiero aclarar que ésta no es una crítica esencialista, fundamentalista, antieuropea. Es una perspectiva crítica de los fundamentalismos eurocéntricos y tercermundistas así como del colonialismo y el nacionalismo eurocéntricos del Tercer Mundo. El pensamiento descolonial, una de las perspectivas epistémicas que se discutirán en este capítulo, es precisamente una respuesta crítica a ambos fundamentalismos: los hegemónicos y los marginales. Lo que comparten todos los fundamentalismos –incluyendo el eurocéntrico, que es el fundamentalismo más poderoso– es la premisa de que su propia epistemología es superior, inferiorizando a todas las demás epistemologías y asumiendo que hay sólo una tradición epistémica desde la que se pueden alcanzar la Verdad y la Universalidad. Este racismo epistemológico es lo que subyace a todo fundamentalismo.

El posmodernismo y el postestructuralismo como proyectos epistemológicos están atrapados en el canon occidental, reproduciendo en sus esferas de pensamiento y en su práctica una forma particular de colonialidad del poder y del saber. Sin embargo, lo que he dicho sobre el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos se aplica a los paradigmas de la economía política. En este capítulo, planteo que una perspectiva epistémica desde ubicaciones subalternas raciales y étnicas tiene mucho que aportar a una teoría crítica descolonial de índole radical más allá de la forma en que los paradigmas tradicionales de la economía política conceptualizan el capitalismo como un sistema global o mundial. La idea aquí es descolonizar los paradigmas de la economía política así como el análisis del sistema-mundo y proponer una conceptualización descolonial alternativa. La primera parte es una discusión epistémica sobre las implicaciones de la crítica epistemológica de intelectuales feministas y raciales/étnicos subalternizados a la epistemología occidental. La segunda parte discute las implicaciones de estas críticas a la forma en que conceptualizamos el sistema global o mundial. La tercera parte es una discusión de la colonialidad global hoy día. La cuarta parte es una crítica al análisis del sistema-mundo y los estudios culturales/poscoloniales usando la colonialidad del poder como respuesta al viejo dilema binario eurocéntrico entre qué determina en última instancia lo social: ¿lo cultural o lo económico? Finalmente, la quinta, sexta, séptima y última partes son un análisis sobre el pensamiento descolonial, la transmodernidad y la socialización del poder como alternativas descoloniales al sistema-mundo actual.

Crítica epistemológica

El primer punto a discutir es la contribución a las cuestiones epistemológicas de las perspectivas subalternas raciales/étnicas y feministas. Los paradigmas hegemónicos eurocéntricos que han configurado la filosofía y las ciencias occidentales en el

«sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal» (Grosfoguel, 2005; 2006b) durante los últimos 500 años asumen un punto de vista universalista, neutral y objetivo. Las intelectuales chicanas y las feministas negras (Moraga y Anzaldúa, 1983; Collins 1990), así como intelectuales del Tercer Mundo dentro y fuera de los Estados Unidos (Dussel, 1977), nos recuerdan continuamente que siempre hablamos desde un espacio particular en las estructuras de poder. Nadie escapa a la clase, lo sexual, el género, lo espiritual, lo lingüístico, lo geográfico y las jerarquías raciales del «sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal». Según afirma la intelectual feminista Donna Haraway (1988), nuestros conocimientos siempre están situados. Las intelectuales feministas negras llamaron esta perspectiva «epistemología afrocéntrica» (Collins, 1990) –que no es equivalente a la perspectiva afrocentrista–, mientras que el filósofo de la liberación latinoamericano Enrique Dussel la llamó «geopolítica del conocimiento» (Dussel, 1977); siguiendo a Fanon (1967) y Anzaldúa (1987), usaré el término «corpo-política del conocimiento».

Esto no es sólo una cuestión acerca de la influencia de los valores sociales en la producción de conocimiento o el hecho de que nuestro conocimiento sea siempre parcial. El punto central es el *locus* de la enunciación, es decir, la ubicación geopolítica y corpo-política del sujeto que habla. En la filosofía y las ciencias occidentales, el sujeto que habla siempre está escondido, se disfraza, se borra del análisis. La «ego-política del conocimiento» de la filosofía occidental siempre ha privilegiado el mito del «Ego» no situado. La ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual y el sujeto que habla están siempre desconectados. Al desvincular la ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante, la filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que encubre quién habla, así como su ubicación epistémica geopolítica y corpo-política en las estructuras del poder/conocimiento coloniales desde las cuales habla.

Es importante aquí diferenciar la «ubicación epistémica» de la «ubicación social». Walter Mignolo (2000), al equiparar ubicación epistémica con ubicación social, termina reproduciendo un reduccionismo y esencialismo burdo al derivar simplista y mecánicamente de la ubicación social –en su caso, peor, de la ubicación geográfica– de un sujeto su posición epistémica. Este reduccionismo lo lleva a errores garrafales como, por ejemplo, decir que un pensador europeo solamente puede producir una crítica eurocéntrica del eurocentrismo o celebrar autores que socialmente son del Sur pero piensan epistémicamente desde el Norte, es decir, eurocéntricamente –ver su injusta y problemática crítica a Boaventura de Sousa Santos en el prefacio a la edición castellana de *Local Histories/Global Designs* (2000)–. Sin embargo, el hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder, no significa automáticamente que se esté pensando epistémicamente desde una posición epistémica subalterna o descolonial. Precisamente, el éxito

del «sistema-mundo moderno/colonial occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal» consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial piensen epistémicamente como los que se encuentran en las posiciones dominantes. Las perspectivas epistémicas subalternas son pensamientos que vienen de abajo y que producen una perspectiva crítica radical del conocimiento hegemónico en las relaciones de poder involucradas. No estoy defendiendo un «populismo epistémico» en donde se asume simplistamente, como hace Walter Mignolo, que el conocimiento producido desde abajo es catalogado automáticamente como un conocimiento epistémico subalterno. Lo que argumento es que todos los conocimientos están ubicados epistémicamente en el lado dominante o subalterno de las relaciones de poder, y que esto tiene que ver con la geopolitica y la corpo-política del conocimiento a nivel epistemológico. La neutralidad y objetividad descorporalizadas y deslocalizadas de la ego-política del conocimiento son un mito occidental.

René Descartes, fundador de la filosofía occidental moderna, inaugura un nuevo momento en la historia del pensamiento occidental. Reemplaza a Dios, como base del conocimiento en la teo-política del conocimiento de la Edad Media europea, con el Hombre –occidental– como la base del conocimiento en los tiempos modernos europeos. Todos los atributos de Dios se extrapolan ahora al Hombre –occidental–. Verdad universal más allá del tiempo y el espacio, acceso privilegiado a las leyes del universo y la capacidad de producir el conocimiento y la teoría científica se colocan ahora en la mente del Hombre occidental. El *ego cogito* cartesiano –«pienso, luego existo»– es la base de las ciencias modernas occidentales. Al producir un dualismo entre mente y cuerpo y entre mente y naturaleza, Descartes logró reclamar un conocimiento no situado, universal y de visión omnipresente. Esto es lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez llama la perspectiva del «punto cero» de las filosofías eurocéntricas (Castro-Gómez, 2003). El «punto cero» es el punto de vista que se esconde y disfraza como si estuviera más allá de un punto de vista particular, es decir, el punto de vista que se representa como si no fuera tal. Es esta pretensión de hablar «desde el ojo de Dios» la que esconde su perspectiva local y particular bajo un universalismo abstracto. La filosofía occidental privilegia la «ego-política del conocimiento» sobre la «geopolítica del conocimiento» y la «corpopolítica del conocimiento» precisamente para poder reclamar estar viendo el mundo con la neutralidad, objetividad y universalidad del «ojo de Dios». Históricamente, esto ha permitido al hombre occidental –el término sexuado se usa intencionalmente aquí– poder representar su conocimiento como el único capaz de lograr una conciencia universal y desechar el conocimiento no occidental tildándolo de particularista e inferior y, por ende, incapaz de alcanzar la universalidad.

Esta estrategia epistémica ha sido crucial para los diseños globales occidentales. Al ocultar el lugar del sujeto de la enunciación, la expansión y la dominación coloniales europeas/euroamericanas pudieron construir una jerarquía de conocimiento superior e inferior y, por lo mismo, de gente superior e inferior en todo el mundo. Pasamos de la caracterización de «pueblos sin escritura» del siglo XVI a la caracterización de «pueblos sin historia» en los siglos XVIII y XIX, a la de «pueblos sin desarrollo» en el siglo XX y, más recientemente, a la de «pueblos sin democracia» a comienzos del siglo XXI. Pasamos de «los derechos del pueblo» en el siglo XVI –el debate de Sepúlveda contra Las Casas a mediados de este siglo–, a los «derechos del hombre» en el XVIII –filósofos de la Ilustración– y a los «derechos humanos» a finales del siglo XX. Todos ellos forman parte de diseños globales/universales articulados a la producción y la reproducción simultáneas de una división internacional del trabajo de centro/periferia que coincide con la jerarquía etno/racial global entre occidentales –caracterizados como racialmente superiores– y no occidentales –caracterizados como racialmente inferiores.

Sin embargo, como nos ha recordado Enrique Dussel (1994), el *ego cogito* –«pienso, luego existo»– cartesiano fue precedido en 150 años –desde los comienzos de la expansión colonial europea en 1492– del *ego conquiro* –«conquisto, luego existo»– europeo. Las condiciones sociales, económicas y políticas de posibilidad para que un sujeto asuma la arrogancia de convertirse en figura divina y se erija como base de todo conocimiento verídico era el Ser Imperial, es decir, la subjetividad de quienes son el centro del mundo porque ya lo han conquistado. ¿Cuáles son las implicaciones descoloniales de esta crítica epistemológica a nuestra producción de conocimiento y a nuestro concepto de sistema-mundo?

La colonialidad del poder como matriz de poder del mundo moderno/colonial

Los estudios sobre la globalización, los paradigmas de la economía política y el análisis del sistema-mundo, con contadas excepciones, no han derivado las implicaciones epistemológicas y teóricas de la crítica epistémica que viene de lugares subalternos en la línea divisoria colonial y son expresados en la academia mediante los estudios étnicos y estudios de género. Siguen produciendo conocimiento desde la perspectiva del «ojo de Dios», del «punto cero» del hombre occidental.

Esto ha llevado a importantes problemas en la forma en que conceptualizamos el «capitalismo global» y el «sistema-mundo». Estos conceptos requieren ser descolonizados y esto sólo puede lograrse con una epistemología descolonial que asuma abiertamente una geopolítica y una corpo-política descoloniales del conocimiento

como puntos de partida hacia una crítica radical. Los siguientes ejemplos pueden ilustrar este punto.

Si analizamos la expansión colonial europea desde un punto de vista eurocéntrico, lo que tenemos es una imagen en la que los orígenes del llamado sistema-mundo capitalista se produce básicamente por la competencia interimperial entre los imperios europeos. El principal motivo de esta expansión fue encontrar rutas más cortas hacia Oriente, lo que condujo accidentalmente al llamado descubrimiento y a la eventual colonización española de las Américas. Desde este punto de vista, el sistema mundial capitalista sería fundamentalmente un sistema económico que determina el comportamiento de los principales actores sociales mediante la lógica económica de obtener ganancias como se manifiesta en la extracción de la plusvalía y la acumulación incesante de capital a escala mundial. Más aún, el concepto de capitalismo implicado en esta perspectiva privilegia las relaciones económicas sobre otras relaciones sociales. En consecuencia, la transformación en las relaciones de producción resultante de la expansión colonial europea a nivel mundial genera una nueva estructura de clase típica del capitalismo en oposición a otros sistemas sociales y otras formas de dominación. En los paradigmas de la economía política, los análisis de clase y las transformaciones económicas estructurales son privilegiados sobre otras relaciones de poder.

Sin negar la importancia de la acumulación incesante de capital a escala mundial y la existencia de una estructura particular de clase en el capitalismo global, planteo la siguiente pregunta epistémica: ¿cómo se ve el sistema-mundo si movemos el *locus* de enunciación del hombre europeo a una mujer indígena en las Américas, digamos, a Rigoberta Menchú en Guatemala, o a Domitila en Bolivia? No pretendo hablar por estas mujeres indígenas o representar su punto de vista. Lo que quiero hacer es desplazar el lugar desde el cual están pensando estos paradigmas. La primera implicación con el desplazamiento de nuestra geopolítica del conocimiento es que lo que llegó a América a finales del siglo XV no fue sólo un sistema económico de capital y trabajo para la producción de mercancías que pudieran venderse con ganancia en el mercado mundial. Ésa fue una parte crucial, pero no el único elemento, de un entramado y complejo «paquete» de relaciones de poder. Lo que llegó a América fue una imbricada estructura de poder más extensa, compleja y profunda de la que no puede darse cuenta desde una perspectiva económica reduccionista del sistema-mundo. Desde la ubicación estructural de una mujer indígena en América, lo que llegó fue un sistema-mundo más complejo que el descrito por los paradigmas de la economía política y el análisis del sistema-mundo. Un hombre europeo/capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual llegó a América y estableció en el tiempo y el espacio, de manera simultánea, varias jerarquías globales imbricadas que, para los fines de claridad en esta exposición, enumeraré a continuación como si estuvieran separadas unas de otras:

1. Una formación de clase global particular donde van a coexistir y organizarse una diversidad de formas de trabajo –esclavitud, semiservidumbre, trabajo asalariado, producción de pequeñas mercancías, etc.– como fuente de producción de plusvalía mediante la venta de mercancías para obtener ganancias en el mercado mundial.
2. Una división internacional del trabajo del centro y la periferia donde el capital organizaba el trabajo en la periferia alrededor de formas represivas y autoritarias (Wallerstein, 1974).
3. Un sistema interestatal global de organizaciones político-militares controladas por hombres europeos e institucionalizadas en administraciones coloniales (Wallerstein, 1979) y, más adelante, neo-coloniales.
4. Una jerarquía etno/racial global que privilegia a los occidentales sobre los no occidentales (Quijano, 1993, 2000).
5. Una jerarquía global de género que da primacía a los hombres sobre las mujeres y al patriarcado europeo sobre otras formas de relaciones de género (Spivak, 1988; Enloe, 1990).
6. Una jerarquía sexual que otorga primacía a los heterosexuales sobre los homosexuales y lesbianas –es importante recordar que la mayoría de los pueblos indígenas en América no consideraban que la sexualidad entre hombres fuera una conducta patológica, y no tenían, antes de la llegada de los europeos, una ideología homofóbica.
7. Una jerarquía espiritual global que da primacía a los cristianos sobre las espiritualidades no cristianas/no occidentales, institucionalizada en la globalización de la Iglesia cristiana –católica y, más tarde, protestante.
8. Una jerarquía epistémica que privilegia el conocimiento y la cosmología occidentales sobre el conocimiento y las cosmologías no occidentales, y está institucionalizada en el sistema universitario global (Quijano, 1991).
9. Una jerarquía lingüística entre las lenguas europeas y las no europeas que hace primar la comunicación y la producción teórica y de conocimiento en las primeras, subalternizando las últimas como productoras de folclore o cultura solamente, pero no de conocimiento ni teoría (Mignolo, 2000).
10. Una jerarquía estética global donde se privilegian las formas de belleza y gustos occidentales, y se inferiorizan las formas de belleza y gustos no occidentales, institucionalizada en los Ministerios de Cultura y en la jerarquía de museos y galerías artísticas globales así como en los diseños mercantiles industriales.
11. Una jerarquía pedagógica global donde se privilegian las pedagogías occidentales de matriz cartesiana sobre las pedagogías no occidentales, institucionalizada en el sistema escolar mundial.

12. Una jerarquía de medios de comunicación global donde se privilegian los aparatos de comunicación controlados por Occidente.
13. Una jerarquía ecológica global donde se privilegia el concepto de «naturaleza» occidental –donde la naturaleza es siempre pasiva, exterior a los humanos y un medio para un fin–, con todas las consecuencias nefastas para el medio ambiente/ecología planetaria, y se descartan otras formas de entender el medio ambiente y la ecología –donde los humanos son parte de la ecología y la «naturaleza» es un fin en sí mismo–. El concepto occidental lleva la lógica de la destrucción ecológica, pues, al pensar la naturaleza como medio para un fin, toda la tecnología que construye lleva dentro de sí la racionalidad de dicha destrucción y no la de su reproducción.
14. Una jerarquía de edad occidentalizada donde se privilegia la edad adulta-productiva entre los 16 y 64 años, inferiorizando y haciendo dispensables a los «viejos» y los «niños».

No es accidental que la conceptualización del sistema-mundo desde las perspectivas descoloniales del Sur cuestione las conceptualizaciones tradicionales producidas por pensadores del Norte. De acuerdo con el científico social peruano Aníbal Quijano (1991, 1998, 2000), podríamos teorizar el sistema-mundo actual como una totalidad heterogénea histórico-estructural con una matriz de poder específica que él llama un «patrón de poder colonial». Este patrón afecta todas las dimensiones de la existencia social, como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad/identidad y el trabajo (Quijano, 2000). El siglo XVI inicia un nuevo patrón de poder colonial que para finales del siglo XIX llegó a cubrir todo el planeta. Yendo un paso más adelante de Quijano, conceptualizo la colonialidad del poder como una imbricación o, para usar el concepto de las feministas de color en Estados Unidos, una interseccionalidad (Crenshaw, 1989; Fregoso, 2003) de jerarquías globales múltiples y heterogéneas –«heterarquías»– de formas de dominación y explotación sexuales, políticas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales donde la jerarquía etno/racial de la línea divisoria occidental/no occidental reconfigura de manera transversal todas las demás estructuras globales de poder. Lo que es nuevo en la perspectiva de la «colonialidad del poder» es cómo la idea de raza y el racismo se convierten en el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema mundial (Quijano, 1993). Por ejemplo, las diferentes formas de trabajo articuladas en torno a la acumulación capitalista a escala mundial son asignadas de acuerdo con esta jerarquía racial; el trabajo coercitivo –o barato– es realizado por personas no occidentales en la periferia y la «fuerza de trabajo asalariado libre» por occidentales en el centro. La jerarquía global de género también se ve afectada por la raza: al contrario de los patriarcados preeuropeos, en los que todas las mujeres eran inferiores a todos

los hombres, en el nuevo patrón de poder colonial algunas mujeres –de origen occidental– tienen un estatus más elevado y mayor acceso a recursos que la mayoría de los hombres –de origen no occidental–. La idea de raza organiza la población mundial en un orden jerárquico de personas superiores e inferiores que se convierte en un principio organizador de la división internacional del trabajo y del sistema patriarcal global. Al contrario de la perspectiva eurocéntrica, la raza, el género, la sexualidad, la espiritualidad y la epistemología no son elementos añadidos a las estructuras económicas y políticas del sistema mundial capitalista, sino una parte constitutiva integral e imbricada del amplio y entramado «paquete» llamado el «sistema-mundo occidentalizado/cristianizado moderno/colonial capitalista/patriarcal» (Grosfoguel, 2002). El patriarcado europeo y las nociones europeas de sexualidad, epistemología y espiritualidad se exportaron al resto del mundo mediante la expansión colonial como criterio hegemónico para racializar, clasificar y patologizar a la población del resto del mundo en una jerarquía de razas superiores e inferiores.

Esta elaboración tiene enormes implicaciones, que sólo puedo mencionar de manera breve aquí:

1. La antigua idea eurocéntrica de que las sociedades se desarrollan al nivel del Estado-nación en términos de una evolución lineal de modos de producción desde lo precapitalista hasta lo capitalista está superada. Todos estamos circunscritos a un sistema-mundo capitalista que articula diferentes formas de trabajo según la clasificación racial de la población mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002).
2. El antiguo paradigma marxista de infraestructura y superestructura se reemplaza por una estructura histórica-heterogénea (Quijano, 2000) o una «heterarquía» (Kontopoulos, 1993), es decir, una articulación imbricada de múltiples jerarquías, en las que la subjetividad y el imaginario social no es derivativo sino constitutivo de las estructuras del sistema-mundo (Grosfoguel, 2002). En esta conceptualización, la raza y el racismo no son superestructurales o instrumentales a una lógica abarcante de acumulación capitalista; son constitutivos de la acumulación capitalista a escala mundial. El «patrón de poder colonial» es un principio organizador que involucra la «explotación y la dominación ejercidas en múltiples dimensiones de la vida social, desde las relaciones económicas, sexuales o de género hasta las organizaciones políticas, las estructuras de conocimiento, las entidades estatales y los hogares (Quijano, 2000).
3. La antigua división entre cultura y economía política, como se expresa en los estudios poscoloniales y las perspectivas de la economía política, está supera-

da (Grosfoguel, 2002). Los estudios poscoloniales conceptualizan el sistema-mundo capitalista como constituido principalmente por la cultura, mientras que la economía política pone la determinación principal en las relaciones económicas. En el enfoque de la «colonialidad de poder», el qué es primero, «la cultura o la economía», es un falso dilema, el viejo dilema del huevo y la gallina que oscurece la complejidad del sistema-mundo (Grosfoguel, 2002).

4. La colonialidad no es equivalente al colonialismo. No se deriva de la modernidad ni antecede a ella. La colonialidad y la modernidad constituyen dos caras de una misma moneda. Del mismo modo como la Revolución industrial europea se logró sobre los hombros de las formas oprimidas de trabajo en la periferia, las nuevas identidades, derechos, leyes e instituciones de la modernidad –como las naciones-Estado–, la ciudadanía y la democracia se formaron en un proceso de interacción colonial con personas no occidentales, así como de su dominación/explotación.
5. Llamar «capitalista» al actual sistema mundial es, por decir lo menos, engañoso. Dado el «sentido común» hegemónico eurocéntrico, en el momento en que usamos la palabra «capitalismo», las personas inmediatamente piensan que estamos hablando sobre la «economía». Sin embargo, el «capitalismo» sólo es una de las múltiples constelaciones imbricadas del patrón colonial de poder. El uso de «capitalismo global» o de «sistema-mundo capitalista» invisibiliza la multiplicidad de relaciones de poder que están en juego. De ahí que, a riesgo de sonar ridículo, prefiera usar una frase larga para nombrar el sistema que visibilice todo lo que está en juego : «sistema-mundo occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal moderno/colonial». Dada su imbricación con otras relaciones de poder, destruir los aspectos capitalistas del sistema-mundo, no sería suficiente para destruir el actual sistema-mundo. Para transformar este sistema-mundo, es crucial destruir la totalidad heterogénea histórico-estructural llamada el «patrón colonial del poder» del sistema y que en este trabajo hemos identificado en catorce jerarquías de poder global.
6. En el fondo, el «sistema-mundo occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal moderno/colonial» es una civilización. Esto es lo que los pensadores y pensadoras críticos(as) de los pueblos indígenas, aborígenes, asiáticos y afros en todas partes del mundo nos recuerdan constantemente. Se trata no solamente de un sistema económico o de un sistema social mundial, sino de una civilización con sus formas particulares de pensar, actuar y relacionarse con otros humanos y con el cosmos. Esta civilización occidental es lo que los indígenas en las Américas llaman un «proyecto de muerte» no solamente porque ha conllevado y conlleva la muerte de millones de seres huma-

nos, sino porque conlleva la muerte de todas las formas de vida –humanas y no humanas.

7. Al tratarse de una civilización, la descolonización y la liberación antisistémica no pueden reducirse a una sola dimensión de la vida social. Requieren una transformación más amplia de las jerarquías sexuales, de género, espirituales, epistémicas, económicas, políticas y raciales del sistema-mundo. La perspectiva de la «colonialidad del poder» nos desafía a pensar sobre el cambio y la transformación sociales en una forma no reduccionista hacia una nueva civilización que afirme la vida más allá de la dominación, explotación y destrucción de la vida humana y no humana. La situación ha llegado al punto en que afirmar esta civilización es destruir la vida. Para afirmar la vida hay que luchar por una nueva civilización que descolonice las actuales relaciones de poder epistémicas, sexuales, políticas, de género, espirituales, urbano/rurales, de clase, raciales, etc. que produce y promueve la presente civilización occidental.

Del colonialismo global a la colonialidad global

No podemos pensar la descolonización exclusivamente en términos de la conquista del poder en las fronteras jurídico-políticas de un Estado, es decir, logrando control sobre un Estado-nación (Grosfoguel, 1996). Las viejas estrategias socialistas y de liberación nacional de tomar el poder en el plano del Estado-nación no son suficientes porque la colonialidad global no puede reducirse a la presencia de una administración colonial (Grosfoguel, 2002) o a las estructuras de poder políticas y/o económicas. Uno de los mitos más fuertes del siglo XX fue la noción de que la eliminación de las administraciones coloniales equivalía a la descolonización del mundo. Esto llevó al mito de un mundo «poscolonial». Las estructuras globales múltiples y heterogéneas establecidas durante un periodo de 450 años de expansión colonial europea no se evaporaron con la descolonización jurídico-política de la periferia durante los últimos cincuenta años. Seguimos viviendo bajo el mismo «patrón colonial de poder» aun cuando las administraciones coloniales han sido casi erradicadas de la faz de la tierra.

Con la descolonización jurídico-política pasamos de un periodo de «*colonialismo* global» al actual periodo de «*colonialidad* global». Aunque las «administraciones coloniales» hayan sido erradicadas casi por completo y la mayor parte de la periferia esté organizada políticamente en Estados independientes, los no occidentales siguen viviendo bajo la cruda explotación y dominación imperial occidental. Las antiguas jerarquías coloniales de occidentales contra no occidentales permanecen en

su lugar y están imbricadas con la «división internacional del trabajo» y la acumulación de capital a escala mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002).

Aquí radica la relevancia de la diferenciación entre «colonialismo» y «colonialidad». Esta última nos permite entender la continuidad de las formas coloniales de dominación después del final de las administraciones coloniales, producidas por culturas y estructuras coloniales en el «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial».

La «colonialidad del poder» se refiere a un proceso de estructuración social en el sistema-mundo moderno/colonial que articula lugares periféricos en la división internacional del trabajo con la jerarquía global etno/racial y la inscripción de los inmigrantes del Tercer Mundo en la jerarquía etno/racial de las ciudades globales metropolitanas. Los Estados-nación periféricos y los grupos no occidentales viven hoy bajo el régimen de la «colonialidad global» impuesto por los Estados Unidos por medio del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el Pentágono y la OTAN. Las zonas periféricas permanecen en una situación colonial aun cuando han dejado de estar bajo una administración colonialista.

Lo «colonial» no se refiere únicamente al «colonialismo clásico» o al «colonialismo interno» ni puede reducirse a la presencia de una «administración colonial». Quijano distingue entre colonialismo y colonialidad. Yo uso la palabra «colonialismo» para referirme a «situaciones coloniales» impuestas por la presencia de una administración colonial como el periodo del colonialismo clásico, y, siguiendo a Quijano (1991, 1993, 1998), uso «colonialidad» para definir el patrón de poder colonial global constituido por las catorce jerarquías globales mencionadas en la sección anterior y que hacen posible «situaciones coloniales» en el periodo actual aun cuando las administraciones coloniales han sido erradicadas casi por completo del sistema-mundo capitalista/patriarcal. Por «situaciones coloniales» quiero decir la opresión/explotación cultural, política, sexual y económica de grupos inferiorizados racialmente por parte de grupos etno/raciales dominantes con o sin la existencia de administraciones coloniales. Quinientos años de expansión y dominación colonial europea formaron una división internacional del trabajo entre occidentales y no occidentales que se reproduce en la llamada fase «poscolonial» actual del sistema-mundo capitalista/patriarcal (Wallerstein, 1979, 1995).

Hoy las zonas del centro de la economía mundial capitalista se superponen con las sociedades predominantemente blancas/europeas/euroamericanas como Europa occidental, Canadá, Australia y Estados Unidos, mientras que las zonas periféricas coinciden con pueblos no europeos previamente colonizados. Japón es la única excepción que confirma la regla. Este país nunca fue colonizado ni dominado por los europeos y, de manera similar a Occidente, desempeñó un papel activo en la construcción de su propio imperio colonial. China, aunque nunca fue completa-

mente colonizada, fue periferializada mediante el uso de centros de comercio y distribución coloniales, como Hong Kong y Macao, y mediante intervenciones militares directas –por ejemplo, la Guerra del Opio en el siglo XIX.

La mitología de la «descolonización del mundo» oscurece las continuidades entre las jerarquías coloniales/raciales pasadas y actuales, y contribuye a la invisibilidad de la «colonialidad» de hoy día. Durante los últimos cincuenta años, los Estados periféricos, que en la actualidad son formalmente independientes según los discursos liberales eurocéntricos dominantes (Wallerstein, 1991a, 1995), construyeron ideologías de «identidad nacional», «desarrollo nacional» y «soberanía nacional» que crearon una ilusión de «independencia», «desarrollo» y «progreso». Sin embargo, sus sistemas políticos y económicos fueron configurados por su posición subordinada en un sistema-mundo capitalista organizado alrededor de una división internacional del trabajo jerárquica (Wallerstein, 1979, 1984, 1995). Los múltiples y heterogéneos procesos del sistema-mundo, junto con la predominancia de las culturas eurocéntricas (Said, 1979; Wallerstein, 1991b, 1995; Lander, 1998; Quijano, 1998; Mignolo, 2000), constituyen una «colonialidad global» entre los pueblos europeos/euroamericanos y los pueblos no europeos. Así, la «colonialidad» está imbricada con la división internacional del trabajo, pero no puede reducirse a ella. La jerarquía etno/racial global de occidentales y no occidentales forma parte integral del desarrollo de la división internacional del trabajo en el sistema-mundo capitalista/patriarcal (Wallerstein, 1983; Quijano, 1993; Mignolo, 1995). En estas épocas de «postindependencia», el eje «colonial» entre occidentales y no occidentales se inscribe no sólo en relaciones de explotación –entre el capital y el trabajo– y en relaciones de dominación –entre los Estados metropolitanos y periféricos–, sino también en la producción de las subjetividades y el conocimiento. En suma, parte del mito eurocéntrico es que vivimos en una supuesta era «post» colonial y que el mundo, en particular los centros metropolitanos, no tienen necesidad de una descolonización. En esta definición convencional, la colonialidad se reduce a la presencia de administraciones coloniales. Sin embargo, como ha mostrado la obra del científico social peruano Aníbal Quijano (1993, 1998, 2000) con su perspectiva de la «colonialidad del poder», aún vivimos en un mundo colonial y necesitamos salir de las formas estrechas de pensamiento sobre las relaciones coloniales para lograr el sueño de la descolonización del siglo XX, aún incompleto e inacabado. Esto nos obliga a examinar nuevas alternativas utópicas descoloniales más allá de los fundamentalismos eurocéntricos y «tercermundistas».

Poscolonialidad y sistemas mundiales: un llamado al diálogo

Repensar el mundo moderno/colonial desde la diferencia colonial modifica presupuestos importantes en nuestros paradigmas. En este punto quisiera centrarme en la implicación de la perspectiva de la «colonialidad del poder» para los paradigmas del sistema-mundo y la teoría poscolonial. La mayoría de los análisis sobre el sistema-mundo se centran en cómo la división internacional del trabajo y las luchas geopolíticas militares son constitutivas de los procesos de acumulación de capital a escala global. Aunque uso este enfoque como punto de partida, pensar desde la diferencia colonial nos obliga a adoptar más seriamente las estrategias ideológicas/simbólicas así como la cultura colonial/racista dominante del mundo moderno/ colonial. El análisis del sistema-mundo ha desarrollado recientemente el concepto de geocultura para referirse a las ideologías globales. Sin embargo, el uso de la «geocultura» en la perspectiva del sistema-mundo está enmarcado en el paradigma marxista de la infraestructura/superestructura. Contrario a esta conceptualización, adopto estrategias ideológicas/simbólicas globales y la cultura colonial/racista dominante como constitutivas, junto con los procesos de acumulación capitalista y el sistema interestatal, de las relaciones centro-periferia a escala mundial. Estas diferentes estructuras y procesos forman una heterarquía (Kontopoulos, 1993) de jerarquías de poder imbricadas, heterogéneas y complejas de las que no puede dar cuenta el paradigma de la infraestructura/superestructura.

El enfoque de la poscolonialidad comparte con el del sistema-mundo una crítica al desarrollismo, a las formas eurocéntricas del conocimiento, a las desigualdades de género, a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que promueven la subordinación de la periferia en el sistema-mundo capitalista. Sin embargo, las interpretaciones críticas de ambos enfoques hacen énfasis en determinantes diferentes. Mientras que las críticas poscoloniales hacen énfasis en la cultura colonial, la perspectiva del sistema-mundo se enfoca en la acumulación incesante de capital a escala mundial. Mientras las críticas poscoloniales hacen énfasis en la agencia, la perspectiva del sistema-mundo se centra en las estructuras. Algunos intelectuales de la teoría poscolonial, como Gayatri Spivak (1988), reconocen la importancia de la división internacional del trabajo como constitutiva del sistema capitalista, mientras que algunos académicos del enfoque del sistema-mundo, como Immanuel Wallerstein, reconocen la importancia de procesos culturales, como el racismo y el sexismo, como inherentes al capitalismo histórico. Sin embargo, los dos campos siguen en general divididos sobre las oposiciones binarias de cultura contra economía y de agencia contra estructura. Esto es, en parte, una herencia de las «dos culturas» del conocimiento occidental que dividen las ciencias de las humanidades, basado en el dualismo cartesiano de mente contra materia.

Con muy pocas excepciones, la mayoría de los teóricos poscoloniales vienen de campos de las humanidades, como literatura y estudios culturales. Sólo un reducido número de intelectuales en el campo de la poscolonialidad viene de las ciencias sociales, en especial de la antropología. Por otro lado, los académicos del sistema-mundo pertenecen básicamente a disciplinas de las ciencias sociales, como la sociología, la antropología, las ciencias políticas y la economía. Muy pocos vienen de las humanidades, con excepción de los historiadores, que tienden a tener más afinidades con el enfoque del sistema-mundo, y muy pocos provienen de la literatura. He hecho énfasis en las disciplinas que predominan en ambos puntos de vista porque creo que estas limitaciones disciplinares son constitutivas de algunas de las diferencias teóricas entre ambas aproximaciones.

La crítica poscolonial caracteriza el sistema capitalista como un sistema cultural. Sus partidarios creen que la cultura es el elemento constitutivo que determina las relaciones económicas y políticas en el capitalismo global (Said, 1979). De otro lado, la mayoría de los académicos del sistema-mundo hacen énfasis en las relaciones económicas a escala mundial como constitutivas del sistema-mundo capitalista. Las relaciones culturales y políticas se conceptualizan como instrumentales para los procesos de acumulación capitalista o como un epifenómeno de aquéllos. El hecho es que los teóricos del sistema-mundo tienen dificultades para teorizar la cultura, mientras que los teóricos poscoloniales encuentran dificultades para conceptualizar los procesos político-económicos. La paradoja es que muchos académicos del sistema-mundo reconocen la importancia de la cultura, pero no saben qué hacer con ella ni cómo articularla en una forma no reduccionista, mientras que muchos académicos poscoloniales reconocen la importancia de la economía política, pero no saben cómo integrarla en el análisis cultural sin reproducir un tipo de reduccionismo «culturalista». De este modo, ambas literaturas fluctúan entre el peligro del reduccionismo económico y el peligro del culturalismo. Los estudios poscoloniales y el análisis del sistema-mundo requieren de una intervención descolonial.

La dicotomía cultura contra economía es un dilema del «huevo o la gallina», es decir, un falso dilema, que proviene de lo que Immanuel Wallerstein ha llamado el legado del liberalismo del siglo XIX (Wallerstein, 1991a, p. 4). Este legado implica la división de lo económico, lo político, lo cultural y lo social como arenas autónomas. Según Wallerstein, la construcción de estas arenas «autónomas» y su materialización en esferas de conocimiento separadas, como la ciencia política, la sociología, la antropología y la economía en las ciencias sociales, así como las diferentes disciplinas en las humanidades, son un resultado pernicioso del liberalismo como geocultura del sistema-mundo moderno. En un juicio crítico del análisis del sistema-mundo, Wallerstein afirma:

> El análisis del sistema-mundo pretende ser una ciencia social crítica del siglo XIX. Pero es una crítica incompleta, inacabada. Aún no ha podido encontrar una forma de superar el legado más persistente –y falso– de la ciencia social del siglo XIX: la división del análisis social en tres arenas, tres lógicas, tres niveles: lo económico, lo político y lo sociocultural. Esta trinidad se interpone en medio del camino […], bloqueando nuestro avance intelectual. Para muchos es insatisfactorio, pero en mi opinión nadie ha encontrado aún la forma de prescindir de este lenguaje y sus implicaciones (Wallerstein, 1991a, p. 4).

Y más adelante añade:

> Todos nosotros recurrimos al uso del lenguaje de las tres arenas en casi todo lo que escribimos. Es hora de que abordemos seriamente la cuestión. […] Estamos siguiendo falsos modelos y menoscabando nuestra argumentación al seguir usando dicho lenguaje. Es urgente que comencemos a elaborar modelos alternativos (Wallerstein, 1991a, p. 271).

Aún debemos desarrollar un nuevo lenguaje descolonial para dar cuenta de los complejos procesos en el sistema-mundo moderno/colonial sin depender del viejo lenguaje liberal de las tres arenas. Por ejemplo, el hecho de que Wallerstein defina el sistema-mundo moderno como una economía-mundo desorienta a muchas personas en tanto las lleva a pensar que dicho sistema está exclusivamente basado en la «lógica económica». Éste es precisamente el tipo de interpretación que Wallerstein trata de evitar en su crítica a las esferas autónomas. Sin embargo, como él mismo reconoce, el lenguaje usado en el análisis sobre el sistema-mundo sigue atrapado en el viejo lenguaje de la ciencia social liberal del siglo XIX y prescindir de él es un gran reto. ¿Qué sucedería si el capitalismo fuera una economía-mundo, no en el sentido limitado de un sistema económico, sino en el sentido del sistema histórico definido por Wallerstein como «una red integrada de procesos económicos, políticos y culturales, la suma de los cuales mantiene junto el sistema» (Wallerstein, 1991a, p. 230)? Debemos hallar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje para dar cuenta de la compleja imbricación de las jerarquías de género, raciales, sexuales y de clase en procesos globales geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo moderno/colonial, donde la incesante acumulación de capital se ve afectada por estas jerarquías, está integrado por ellas, es constitutivo de ellas y está constituido por las mismas. Con el fin de hallar un nuevo lenguaje descolonial para esta complejidad, debemos ir «fuera» de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de trabajo. Sugiero que examinemos la noción metateórica de «heterarquías» desarrollada por el teórico social, sociólogo y filósofo griego Kyriakos Kontopoulos (1993), al igual que la noción de «colonialidad del poder» desarrollada por Aníbal Quijano (1991; 1993; 1998).

El pensamiento heterárquico (Kontopoulos, 1993) es un intento de conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que rompe con el paradigma liberal de la ciencia social del siglo XIX. El antiguo lenguaje de las estructuras sociales es un lenguaje de sistemas cerrados, es decir, de una sola lógica abarcante que determina una jerarquía única. Definir un sistema-histórico como una «jerarquía entramada», como propuso Wallerstein en el informe de la Comisión Gulbenkian «Abrir las ciencias sociales», debilita el enfoque del sistema-mundo al seguir usando un modelo metateórico que corresponde a sistemas cerrados, precisamente lo opuesto a lo que intenta hacer el enfoque del sistema-mundo. En contraste, las heterarquías nos llevan más allá de las jerarquías cerradas para introducirnos en un lenguaje de complejidad, sistemas abiertos, imbricación de jerarquías múltiples y heterogéneas, niveles estructurales múltiples y lógicas estructurantes. El concepto de «lógica» se redefine aquí para designar la imbricación heterogénea de estrategias de múltiples agentes.

La idea es que no se trata de una lógica autónoma ni de una sola lógica, sino de procesos múltiples, heterogéneos, imbricados y complejos dentro de una sola realidad histórica. La noción de imbricación es esencial aquí y cercana al concepto de sistemas-históricos desarrollado por Wallerstein, entendidos como «redes integradas de procesos económicos, políticos y culturales». Si se considera que las múltiples relaciones jerárquicas del momento están imbricadas, según Kontopoulos, o integradas, según Wallerstein, no es posible de hablar de lógica y/o esferas sociales autónomas. La noción de una sola lógica determinante corre el riesgo de ser reduccionista, algo contrario a la idea de los sistemas complejos, mientras que la noción de múltiples lógicas corre el riesgo de ser dualista. La solución a estas cuestiones ontológicas –el dilema reduccionismo *versus* autonomía de las estructuras sociales– en el pensamiento heterárquico es ir más allá de la oposición binaria monismo/dualismo y hablar de un materialismo emergentista que implica múltiples procesos imbricados en diferentes niveles estructurales dentro de una sola realidad material histórica –que incluye lo simbólico/ideológico como parte de la realidad material–. Las heterarquías conservan el uso de la noción de «lógica» sólo con propósitos analíticos con el fin de hacer ciertas diferenciaciones o abstraer ciertos procesos que, una vez integrados o imbricados en un proceso histórico concreto, adquieren un efecto y un significado estructurales diferenciados.

El pensamiento heterárquico es un lenguaje para lo que Immanuel Wallerstein llama una nueva forma de pensamiento que pueda romper con las ciencias sociales liberales del siglo XIX y centrarse en sistemas históricos complejos.

La noción de la «colonialidad del poder» también es útil en términos de descolonializar el dilema cultura *versus* economía. La obra de Quijano proporciona una nueva forma de pensar en este dilema que sobrepasa los límites del análisis cultura-

lista de los estudios poscoloniales y el análisis economicista del sistema-mundo. En Latinoamérica, la mayoría de los teóricos dependentistas privilegiaban las relaciones económicas en los procesos sociales a costa de las determinaciones ideológicas y culturales. La cultura era concebida por la escuela dependentista como instrumental a los procesos de acumulación capitalista. En muchos aspectos, los dependentistas y el analista del sistema-mundo reproducían algo del reduccionismo económico de los enfoques ortodoxos marxistas. Esto llevó a dos problemas: primero, una subestimación de las jerarquías coloniales/raciales y, segundo, un empobrecimiento analítico que no podía explicar las complejidades de los procesos económicos heterárquicos globales.

Las ideas de la escuela de la dependencia deben entenderse como parte de la *longue durée* de las ideas de la modernidad en Latinoamérica. El «desarrollo autónomo nacional» es un tema ideológico central del sistema-mundo moderno desde finales del siglo XVIII.

Los dependentistas reprodujeron la ilusión de que la organización y el desarrollo nacionales pueden lograrse a partir del control del Estado-nación. Esto contradecía la posición de que el desarrollo y el subdesarrollo son resultado de relaciones estructurales dentro del sistema-mundo capitalista. Aunque los dependentistas definieron el capitalismo como un sistema global más allá del Estado-nación, seguían creyendo que era posible desconectarse o romper con el sistema-mundo en el plano del Estado-nación (Frank, 1970, pp. 11, 104 y 150; Frank, 1969, cap. 25).

Esto implicaba que un proceso socialista revolucionario en el plano nacional podía aislar el país del sistema global. Sin embargo, como sabemos hoy, es imposible transformar un sistema que opera a escala mundial privilegiando el control/administración del Estado-nación (Wallerstein, 1992b). Ningún control «racional» del Estado-nación alteraría la posición de un país en la división internacional del trabajo. La planeación y el control «racionales» del Estado-nación contribuyen a la ilusión desarrollista de que es posible eliminar las desigualdades de un sistema mundial capitalista desde el plano del Estado-nación.

En el sistema-mundo capitalista, un Estado-nación periférico puede experimentar transformaciones en su forma de incorporación a la economía mundial capitalista, una minoría de los cuales puede incluso moverse a una posición semiperiférica. Sin embargo, romper con el sistema-mundo desde el plano del Estado-nación o transformarlo está más allá de su rango de posibilidades (Wallerstein, 1992a, 1992b). Por esta razón, un problema global no puede tener una solución nacional. Con esto no se pretende negar la importancia de las intervenciones políticas en el plano del Estado-nación. El punto aquí es no reificar el Estado-nación y entender los límites que representan las intervenciones políticas en este plano para la transformación a largo plazo de un sistema que opera a escala mundial. El Estado-nación, aun cuando

sigue siendo una institución importante del capitalismo histórico, es un espacio limitado para las transformaciones políticas y sociales radicales. Las agencias colectivas en la periferia necesitan un alcance global para hacer una intervención política efectiva en el sistema-mundo capitalista. Las luchas sociales por debajo y por encima del Estado-nación son espacios estratégicos de intervención política que a menudo se ignoran cuando el enfoque de los movimientos privilegia al Estado-nación. Las conexiones globales y locales de los movimientos sociales son cruciales para que haya intervenciones políticas efectivas. Los dependentistas descuidaron esta obligación, en parte, por su tendencia a privilegiar el Estado-nación como unidad de análisis y por el énfasis economicista de sus enfoques. Esto tuvo consecuencias políticas terribles para la izquierda latinoamericana y para la credibilidad del proyecto político dependentista.

Para la mayoría de los dependentistas y para el analista del sistema-mundo, la «economía» era la esfera privilegiada del análisis social. Categorías como «género» y «raza» eran ignoradas a menudo y, cuando se usaban, se reducían –instrumentalizaban– a los intereses económicos o de clase. Quijano (1993) es una de las pocas excepciones a esta crítica. La «colonialidad del poder» es un concepto que busca integrar como parte del proceso heterogéneo estructural las múltiples relaciones en las que los procesos culturales, políticos y económicos se ven imbricados en el capitalismo como sistema histórico. Quijano emplea la noción de «heterogeneidad histórico-estructural» que está muy cercana a la noción de «heterarquía» que se analizó anteriormente. De manera similar al análisis del sistema-mundo, la noción de «colonialidad» conceptualiza el proceso de colonialización del continente americano y la constitución de una economía mundial capitalista como parte del mismo proceso imbricado. Sin embargo, al contrario del enfoque del sistema-mundo, la «heterogeneidad estructural» de Quijano implica la construcción de una jerarquía etno/racial global de carácter simultáneo, coetánea en el tiempo y el espacio, para la constitución de una división internacional del trabajo con relaciones centro-periferia a escala mundial. Desde la formación inicial del sistema-mundo capitalista, la incesante acumulación de capital estuvo imbricada con ideologías globales racistas, homófobas y sexistas. La expansión colonial europea fue dirigida por hombres europeos heterosexuales. Dondequiera que fueron, llevaron sus prejuicios culturales y formaron estructuras heterárquicas de desigualdad sexual, de género, clase y raza. Así, en el «capitalismo histórico», entendido como un «sistema heterárquico» o como una «estructura histórica heterogénea», el proceso de la incorporación periférica a la acumulación incesante de capital estuvo constituido por jerarquías y discursos homófobos, sexistas y raciales e imbricado con ellos. En oposición al análisis del sistema-mundo, lo que Quijano recalca con su noción de «colonialidad del poder» es que no hay una lógica de acumulación capitalista abarcante

que pueda instrumentalizar las divisiones étno/raciales y que preceda a la formación de una cultura global, colonial, eurocéntrica. La perspectiva «instrumentalista» de la mayor parte de los análisis del sistema-mundo es reductiva y sigue atrapada en el viejo lenguaje de las ciencias sociales del siglo XIX. Para Quijano, el racismo es constitutivo de la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial, y está imbricado con ellas.

La noción de «heterogeneidad histórico-estructural» implica la coexistencia de múltiples formas de trabajo dentro de un proceso histórico. Contrario a los enfoques marxistas ortodoxos, no hay una sucesión lineal de modos de producción –esclavitud, feudalismo, capitalismo, etc.–. Desde una perspectiva periférica latinoamericana, como tendencia general, estas formas de trabajo se articularon todas simultáneamente en el tiempo y se imbricaron en el espacio entre formas «libres» de trabajo asignadas al centro o a las poblaciones de origen europeo, y formas «oprimidas» de trabajo asignadas a la periferia o a las poblaciones no occidentales. La acumulación capitalista a escala mundial opera usando de manera simultánea formas diversas de trabajo divididas, organizadas y asignadas de acuerdo con la racionalidad eurocéntrica racista de la «colonialidad del poder». Más aún, para Quijano no existe una teleología lineal entre las diferentes formas de acumulación capitalista –primitiva, absoluta y relativa, en este orden según el análisis eurocéntrico marxista–. Para Quijano, las múltiples formas de acumulación también coexisten de forma simultánea, son coetáneas en el tiempo. Como tendencia a largo plazo, las formas de acumulación «violentas» –llamadas acumulación «primitiva» en el marxismo eurocéntrico– y «absolutas» predominan en la periferia no occidental, mientras que las formas de acumulación «relativa» y «ampliada» predominan en las zonas de trabajo «libre» de los centros occidentales.

El segundo problema con la subestimación dependentista de las dinámicas culturales e ideológicas radica en que empobreció su propio enfoque político-económico. Las estrategias ideológicas/simbólicas así como las formas de conocimiento eurocéntricas son constitutivas de la economía política del sistema-mundo capitalista. Las estrategias simbólicas/ideológicas globales son un proceso de estructuración importante de las relaciones centro-periferia en el sistema mundo capitalista. Por ejemplo, los Estados del centro desarrollan estrategias ideológicas/simbólicas promoviendo las formas de conocimiento «occidentalistas» (Mignolo, 1995) que privilegiaban a «Occidente sobre el resto». Esto se observa con claridad en los discursos desarrollistas que se convirtieron en una llamada forma de conocimiento «científico» en los últimos cincuenta años. Este conocimiento privilegiaba a «Occidente» como modelo de desarrollo. El discurso desarrollista ofrece una receta colonial sobre cómo convertirse en «Occidente».

Aunque los dependentistas luchaban contra estas formas de conocimiento universalistas/occidentalistas, percibían este conocimiento como una «superestructu-

ra» o un epifenómeno de alguna «infraestructura económica». Los dependentistas nunca percibieron tal conocimiento como constitutivo de la economía política de América Latina. La creación de zonas periféricas como África y Latinoamérica en calidad de «regiones» con un «problema» o con una «etapa de desarrollo atrasada» ocultó la responsabilidad europea y euroamericana en la explotación de estos continentes. La creación de regiones «patológicas» en la periferia en oposición a los llamados patrones de desarrollo «normal» de «Occidente» justificó una intervención política y económica aún más intensa por parte de los poderes imperiales. Al tratar al «Otro» como «subdesarrollado» y «atrasado», se justificaba la explotación y la dominación metropolitanas en nombre de la «misión civilizadora».

La superioridad atribuida al conocimiento europeo en muchas esferas de la vida era un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo moderno/colonial. Los conocimientos subalternos se excluían, omitían, silenciaban o ignoraban. Éste no es un llamado a una misión de rescate de la autenticidad de tipo fundamentalista o esencialista. El punto aquí es poner la diferencia colonial (Mignolo, 2000) en el centro de un proceso de producción de conocimiento. Los conocimientos subalternos son aquellos que se encuentran en la intersección de lo tradicional y lo moderno. Son formas de conocimiento híbridas, transculturales, no simplemente en el sentido del sincretismo tradicional o «mestizaje», sino en el que les da Aimé Césaire de «armas milagrosas» o lo que he llamado «complicidad subversiva» (Grosfoguel, 1996) contra el sistema. Son modalidades de resistencia que resignifican y transforman las formas de conocimiento dominantes desde el punto de vista de la racionalidad no eurocéntrica de subjetividades subalternas que piensan desde epistemologías descoloniales. Constituyen una crítica de la modernidad desde las experiencias geopolíticas y las memorias de la colonialidad. Éste es un nuevo espacio que merece ser explorado más a fondo tanto como una nueva dimensión crítica de la modernidad/colonialidad y, al mismo tiempo, como un espacio desde donde pueden diseñarse nuevas utopías. Esto tiene implicaciones importantes para la producción de conocimiento. ¿Vamos a producir un nuevo conocimiento que repita o reproduzca la visión del ojo de Dios eurocéntrica y universalista? Decir que la unidad de análisis es el sistema-mundo, no el Estado-nación, no equivale a una visión del ojo de Dios del mundo con pretensión de neutralidad. Creo que el análisis del sistema-mundo necesita descolonizar su epistemología tomando en serio el lado subalterno de la diferencia colonial: el lado de la periferia, los trabajadores, las mujeres, los sujetos racializados/coloniales, los homosexuales y lesbianas y los movimientos antisistémicos en el proceso de producción de conocimiento. Esto significa que, aunque el sistema-mundo tome el globo como unidad de análisis, está pensando desde una perspectiva particular en el mundo. Sin embargo, el análisis del sistema mundo no ha hallado un camino para incorporar conocimientos subalternos en procesos de producción de conocimiento. Sin ello no pue-

de haber descolonización del conocimiento ni utopística más allá del eurocentrismo. La complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder en la producción de conocimientos y en los diseños globales imperiales hace un llamado a nuevos lugares institucionales y no institucionales desde los cuales lo subalterno puede hablar y ser escuchado.

Pensamiento descolonial

Hasta aquí, la historia del «sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal» ha privilegiado la cultura, el conocimiento y la epistemología producidas por Occidente. Ninguna cultura en el mundo permaneció intocada por la modernidad europea. No hay un afuera absoluto en este sistema. El monologismo y el diseño global monotópico de Occidente se relacionan con otras culturas y personas desde una posición de superioridad, que es sorda a las cosmologías y epistemologías del mundo no occidental.

La imposición del cristianismo con el fin de convertir a los llamados salvajes y bárbaros en el siglo XVI, seguida de una imposición del «deber del hombre blanco» y la «misión civilizadora» en los siglos XVIII y XIX, la imposición del «proyecto desarrollista» en el siglo XX y, más recientemente, el proyecto imperial de las intervenciones militares bajo la retórica de la «democracia» y los «derechos humanos» en el siglo XXI, todas han sido impuestas mediante el militarismo y la violencia bajo la retórica de la modernidad que habla de salvar al otro de sus propios barbarismos. Dos respuestas a la imposición colonial eurocéntrica son los nacionalismos y fundamentalismos del Tercer Mundo. El nacionalismo ofrece soluciones eurocéntricas a un problema eurocéntrico global. Reproduce la colonialidad del poder interna en cada Estado-nación y reifica el Estado-nación como el lugar privilegiado del cambio social (Grosfoguel, 1996). Las luchas por encima y por debajo del Estado-nación no son consideradas en las estrategias políticas nacionalistas. Más aún, las respuestas nacionalistas al capitalismo global refuerzan el Estado-nación como forma política institucional por excelencia del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal. En este sentido, el nacionalismo es cómplice del pensamiento y las estructuras políticas eurocéntricas. De otro lado, los fundamentalismos de diferentes tipos del Tercer Mundo responden a la retórica de un «espacio exterior puro» esencialista o de una «exterioridad absoluta» a la modernidad. Son fuerzas «modernas antimodernas» que reproducen las oposiciones binarias del pensamiento eurocéntrico. Si el pensamiento occidental asevera que la «democracia» es un atributo natural de Occidente, los fundamentalismos del Tercer Mundo aceptan esta premisa eurocéntrica y aseguran que la democracia no tiene nada que ver con lo no occidental. De

esta forma, es un atributo europeo inherente impuesto por Occidente. Ambos niegan el hecho de que muchos de los elementos que hoy consideramos que son parte de la modernidad, como la «democracia», se formaron en una relación global entre Occidente y el mundo no occidental. Los europeos tomaron mucho de su pensamiento utópico de los sistemas históricos no occidentales que encuentran en las colonias, y se los apropiaron como parte de la modernidad eurocentrada. Los fundamentalismos del Tercer Mundo responden a la imposición de la modernidad eurocentrada como un diseño global/imperial con una modernidad antimoderna eurocéntrica, jerárquica, autoritaria y antidemocrática como la anterior.

Una de las muchas soluciones plausibles al dilema eurocéntrico contrafundamentalista es lo que se ha llamado el «pensamiento descolonial». Dicho pensamiento es la respuesta epistémica de lo subalterno al proyecto eurocéntrico de la modernidad. En lugar de rechazar la modernidad para retirarse en un absolutismo fundamentalista, las epistemologías descoloniales subsumen/redefinen la retórica emancipatoria de la modernidad desde las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno, localizado en el lado oprimido y explotado de las relaciones coloniales, hacia una lucha por la liberación descolonial, por un mundo más allá de la modernidad eurocentrada. Lo que el pensamiento descolonial produce es una redefinición/subsunción de la ciudadanía, la democracia, los derechos humanos, la humanidad, las relaciones económicas más allá de las estrechas definiciones impuestas por la modernidad europea. El pensamiento descolonial no es un fundamentalismo antimoderno. Es una respuesta descolonial transmoderna desde lo subalterno a la modernidad eurocéntrica.

Un buen ejemplo de esto es la lucha zapatista en México. Los zapatistas no son fundamentalistas antimodernos. No rechazan la democracia ni se encierran en cierta forma de fundamentalismo indígena. Por el contrario, los zapatistas aceptan la noción de democracia, pero la redefinen desde la práctica y la cosmología indígenas, definiéndola como «mandar obedeciendo» o «todos somos iguales porque todos somos diferentes». Lo que parece ser una consigna paradójica es, en realidad, una redefinición crítica de la democracia a partir de las prácticas, las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno. Esto nos lleva a la cuestión de cómo trascender el monólogo imperial establecido por la modernidad eurocéntrica.

Transmodernidad o cosmopolitismo crítico como proyectos utópicos

No puede lograrse un diálogo intercultural Norte-Sur sin una descolonización de las relaciones de poder en el mundo moderno/colonial. Un diálogo horizontal en

oposición al monólogo vertical de Occidente requiere una transformación en las estructuras globales de poder. No podemos asumir un consenso habermasiano o una relación horizontal igual entre culturas y pueblos divididos en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos empezar imaginando mundos alternativos más allá del eurocentrismo y el fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico del filósofo de la liberación latinoamericano Enrique Dussel para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel, 2001). En oposición al proyecto de Habermas (1987), según el cual lo que necesita hacerse es completar el proyecto incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el camino para completar el proyecto incompleto e inacabado de la descolonización en el siglo XX. En lugar de una sola modernidad centrada en Europa e impuesta como un diseño global al resto del mundo –por persuasión o por la fuerza–, Dussel aboga por una multiplicidad de respuestas político-epistémicas críticas descoloniales a la modernidad eurocentrada desde las culturas subalternas y el lugar epistémico de los pueblos colonizados en todo el mundo.

La transmodernidad sería equivalente a la «diversalidad como proyecto universal», lo cual es el resultado de un «pensamiento descolonial» como intervención epistémica desde diversos subalternos. Las epistemologías subalternas podrían proporcionar una «diversalidad» de respuestas a los problemas de la modernidad que conduce a la «transmodernidad».

Para Dussel, la filosofía de la liberación sólo puede venir de pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. Una implicación es que las diversas formas de democracia, derechos civiles o liberación de la mujer sólo pueden salir de las respuestas creativas de las epistemologías locales subalternas. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres islámicas; los hombres occidentales no pueden imponer su noción de democracia a los pueblos no occidentales. Éste no es un llamado a una solución fundamentalista o nacionalista a la persistencia de la colonialidad global ni a un particularismo parroquial. Es un llamado a un pensamiento descolonial, como estrategia o mecanismo, hacia un «mundo transmoderno» descolonializado como proyecto pluriversal que nos lleve más allá del eurocentrismo y el fundamentalismo.

Durante los últimos 510 años del «sistema-mundo europeo/euroamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial» pasamos del «cristianízate o te mato» del siglo XVI al «civilízate o te mato» del siglo XIX, al «desarróllate o te mato» del siglo XX, al «neoliberalízate o te mato» de finales del mismo siglo y al «democratízate o te mato» de comienzos del XXI. Ningún respeto ni reconocimiento a las formas de democracia indígenas, africanas, islámicas u otras no europeas. La forma liberal de la democracia es la única aceptada y legitimada. Las formas de alteridad democrática son rechazadas. Si la población no occidental no acepta los términos euroamericanos de la democracia

liberal, entonces se les impone por la fuerza en nombre de la civilización y el progreso. Es preciso reconceptualizar la democracia en una forma transmoderna con el fin de descolonizarla de la democracia liberal, es decir, de la forma de democracia de Occidente, supremacista blanca y centrada en la acumulación de capital.

Al radicalizar la noción levinasiana de la exterioridad, Dussel ve un potencial radical en los espacios relativamente –nunca absolutamente– exteriores no colonizados ni funcionalizados por completo por la modernidad eurocentrada. Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Han sido afectados y producidos por la modernidad europea, pero nunca subsumidos o instrumentalizados por completo. Es desde la geopolítica del conocimiento de esta exterioridad relativa, o estos márgenes, donde surge el «pensamiento descolonial» como una crítica a la modernidad hacia un mundo transmoderno pluriversal de proyectos ético-políticos múltiples y diversos que permita un diálogo y una comunicación horizontal real entre todos los pueblos del mundo. Sin embargo, para alcanzar este proyecto utópico es fundamental transformar los sistemas de dominación y explotación del patrón de poder colonial actual del «sistema-mundo moderno/colonial occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal».

Las luchas antisistémicas hoy

La perniciosa influencia de la colonialidad en todas sus expresiones a diferentes niveles –global, nacional, local–, así como sus conocimientos eurocéntricos se han reflejado en movimientos antisistémicos y en el pensamiento utópico por todo el mundo. Así, la primera tarea del proyecto de izquierda renovada es confrontar las colonialidades eurocéntricas no sólo de la derecha sino también de la izquierda. Por ejemplo, muchos proyectos izquierdistas reprodujeron dentro de sus organizaciones, y cuando estuvieron en control de las estructuras estatales, las jerarquías raciales/étnicas y la dominación blanca/eurocentrada sobre los pueblos no europeos. La «izquierda» internacional nunca problematizó en forma radical las jerarquías raciales/étnicas creadas durante la expansión colonial europea y que siguen presentes en la «colonialidad del poder» mundial. Ningún proyecto radical puede tener éxito hoy si no desmantela estas jerarquías coloniales/raciales. La subestimación del problema de la colonialidad ha contribuido en gran medida a la desilusión popular con los proyectos «izquierdistas». No puede alcanzarse por completo una verdadera democracia –radical o popular– si la dinámica colonial/racista mantiene una gran parte o, en algunos casos, a la mayoría de la población como ciudadanos de segunda clase.

La perspectiva que aquí se articula no es una defensa de las «políticas identitarias» –*«identity politics»*–. Las identidades subalternas podrían servir como un punto

de partida epistémico para una crítica radical a los paradigmas y las formas de pensar eurocéntricos. Sin embargo, las «políticas identitarias» no equivalen a la alteridad epistemológica. El alcance de la «política identitaria» es limitado y no puede lograr una transformación del sistema y de su patrón de poder colonial. Dado que todas las identidades modernas son una construcción de la colonialidad del poder en el mundo moderno/colonial, su defensa no es tan subversiva como podría parecer a primera vista. Las identidades «negra», «indígena», «africana», o las nacionales como la «colombiana», «keniana» o «francesa», son construcciones coloniales. La defensa de estas identidades podría servir a algunos propósitos progresistas dependiendo de lo que esté en juego en ciertos contextos. Por ejemplo, en las luchas contra una invasión imperialista o en las pugnas antirracistas contra la supremacía blanca, estas identidades pueden servir para unificar a los oprimidos contra un enemigo común. Pero la política de la identidad sólo atiende las metas de un solo grupo y demanda igualdad dentro del sistema en lugar de desarrollar una lucha radical antisistémica. El sistema de explotación es un espacio de intervención crucial que requiere alianzas más amplias a lo largo de líneas no sólo raciales y de género, sino también a lo largo de líneas de clase y entre una diversidad de grupos oprimidos en torno a la radicalización de la noción de igualdad social. Pero, en lugar de la noción de igualdad, limitada, abstracta y formal, de la modernidad eurocéntrica, la idea aquí es extender la noción de igualdad a toda relación de opresión, como la racial, de clase, sexual o de género. El nuevo universo de significado o el nuevo imaginario de la liberación necesitan un lenguaje común a pesar de la diversidad de culturas y de formas de opresión. Este lenguaje común puede ofrecerse radicalizando las nociones liberatorias que surgen del patrón de poder moderno/colonial, como la libertad –de prensa, credo o expresión–, las libertades individuales o la igualdad social, y que las vinculan a la democratización radical de las jerarquías políticas, epistémicas, de género, sexuales, espirituales y económicas a escala global.

La propuesta que hace Quijano (2000) de una «socialización del poder» en oposición a una «nacionalización estatista de la producción» es crucial aquí. En lugar de proyectos «socialistas de Estado» o «capitalistas de Estado» centrados en la administración del Estado y en las estructuras de dominación jerárquicas, la estrategia de la «socialización del poder» en todas las esferas de la existencia social privilegia las luchas globales y locales de formas colectivas de autoridad pública.

Las comunidades, empresas, escuelas, hospitales y todas las instituciones que en la actualidad regulan la vida social, estarían autoadministradas por la gente bajo la meta de extender la igualdad social y la democracia a todos los espacios de la existencia social. Es un proceso de empoderamiento y una democratización radical desde abajo que no excluye la formación de instituciones públicas globales para democratizar y socializar la producción, la riqueza y los recursos a escala mundial.

La socialización del poder implicaría también la formación de instituciones globales más allá de los límites nacionales o estatales para garantizar la justicia e igualdad social en la producción, reproducción y distribución de los recursos mundiales. Esto implicaría cierta forma de organización democrática global autoadministrada que funcionaría como una autoridad global colectiva para garantizar la justicia y la equidad sociales a escala mundial. La socialización del poder en los planos local y global implicaría la formación de una autoridad pública que está por fuera de las estructuras estatales y contra ellas.

Basándose en las antiguas comunidades indígenas de los Andes y en las nuevas comunidades marginales urbanas, en las que la reciprocidad y la solidaridad son las principales formas de interacción social y distribución de recursos, Quijano ve el potencial utópico de una alternativa social a la propiedad privada y una autoridad pública alternativa no estatal que esté fuera de las nociones eurocéntricas capitalistas/socialistas de lo público y lo privado. Este público no estatal –en oposición a la equivalencia de lo estatal y lo público en las ideologías liberal y socialista– no está, según Quijano, en contradicción con un privado social –en oposición a la propiedad privada capitalista y corporativa–. Lo privado social y su autoridad pública institucional no estatal no están en contradicción con las libertades personales/individuales y el desarrollo colectivo. Uno de los problemas con los discursos liberales y socialistas es que el Estado es siempre la institución de la autoridad pública que está en contradicción con el desarrollo de un crecimiento alternativo «privado» y «humano» de los «individuos».

Los proyectos desarrollistas que se centran en cambios de políticas a nivel del Estado-nación, están obsoletos en la economía mundial de hoy en día y desembocan en ilusiones desarrollistas. No puede darse una «solución nacional» a un sistema de explotación y dominación que funciona a escala global como lo hace el sistema-mundo capitalista. Un problema global no puede resolverse en el plano nacional del Estado.

Requiere soluciones descoloniales globales a varios niveles: nacional del Estado y en la economía política global. De ahí que los movimientos indígenas en América Latina hayan propuesto la descolonización de los Estados por medio de la transformación del estado de Estados-naciones –un Estado, una nación– a Estados plurinacionales –un Estado que responda a la existencia de relaciones horizontales y equitativas entre diferentes naciones que coexisten en dicho espacio–. Además, han propuesto alternativas globales tanto ecológicas como económicas al desarrollismo capitalista. Así, la descolonización de la economía política del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal requiere la erradicación de la transferencia continua de riqueza del Sur al Norte, y la institucionalización de la redistribución global y la transferencia de riqueza de Norte a Sur. Después de siglos de «acumulación por expropiación» (Harvey, 2003), el Norte tiene una concentración y acumulación de riqueza y recursos

inaccesible al Sur. Los mecanismos globales de redistribución de riqueza de Norte a Sur podrían implementarse mediante la intervención directa de organizaciones internacionales o imponiendo gravámenes a los flujos globales de capital. Sin embargo, esto requeriría una lucha de poder descolonial a escala mundial cuyo propósito fuera transformar el patrón de poder colonial global y, en consecuencia, erradicar el «sistema-mundo moderno/colonial occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal».

El Norte es reacio a compartir la concentración y la acumulación de riqueza producida por el trabajo de trabajadores no occidentales del Sur después de siglos de explotación y dominación de los últimos por parte de los primeros. Incluso hoy, las políticas neoliberales representan una continuación de la «acumulación por expropiación» (Harvey, 2003) iniciada por la expansión colonial europea con la conquista del continente americano en el siglo XVI. Muchos países periféricos fueron despojados de su riqueza y sus recursos nacionales durante los últimos veinte años del neoliberalismo a escala mundial bajo la supervisión y la intervención directas del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial. Estas políticas han llevado a la bancarrota a muchos países en la periferia y han causado la transferencia constante de riqueza del Sur hacia corporaciones transnacionales e instituciones financieras en el Norte. El espacio de maniobra para las regiones periféricas es muy limitado, dadas las limitaciones a la soberanía que ha sido impuesta a los Estados-nación periféricos por el sistema interestatal global. En suma, la solución a las desigualdades globales requiere imaginar alternativas utópicas descoloniales globales antisistémicas más allá de las formas de pensamiento binarias fundamentalistas eurocéntricas, nacionalistas y colonialistas, así como las fundamentalistas del Tercer Mundo.

Hacia un proyecto de «diversalidad antisistémico transmoderno, descolonial, pluriversal y radical»

La necesidad de un lenguaje crítico común de descolonización requiere una forma de universalidad que haya dejado de ser un diseño global/universal monológico, monotópico e imperial, de la derecha o la izquierda, impuesto por persuasión o por la fuerza al resto del mundo en nombre del progreso y la civilización. Llamaré a esta nueva forma de universalidad un «pluriversal transmoderno descolonial antisistémico» como proyecto de liberación. En oposición a los universales abstractos de las epistemologías eurocéntricas, que subsumen/diluyen lo particular en lo mismo, una «diversalidad radical pluriversal transmoderna descolonial antisistémica» es un universal concreto que construye un pluriverso de sentido descolonial respetando las múltiples particularidades locales y la diversidad epistemológica en las luchas contra el patriarcado, el capitalismo, la colonialidad, el imperialismo y la modernidad

eurocentrada desde una diversidad de proyectos históricos descoloniales epistémicos/éticos. Esto representa una fusión entre la «transmodernidad» de Dussel y la «socialización del poder» de Quijano. La transmodernidad de Dussel nos conduce a «la pluriversalidad como proyecto universal» para descolonizar la modernidad eurocentrada, mientras que la socialización del poder de Quijano aboga por una nueva forma de imaginario universal radical antisistémico que descolonice las perspectivas marxistas/socialistas de sus límites eurocéntricos. Tal lenguaje común –para romper con el relativismo– sería un universalismo negativo que debe ser anticapitalista, antipatriarcal, antiimperialista y anticolonialidad del poder global. Pero, a la hora de las «soluciones», no podemos volver a un universalismo positivo como pasó con el socialismo eurocéntrico del siglo XX, donde una epistemología particular –el marxismo-leninismo– definía, como diseño global/imperial, cuál era *la* «solución» para todos en el planeta, indiferente a la diversidad epistémica. De manera que las soluciones tienen que partir del reconocimiento de la diversidad epistemológica donde no se reproduzca nuevamente el universalismo abstracto de un particular que define para todos y se impone por persuasión o por la fuerza. El objetivo sería construir un mundo pluriversal donde el poder esté socializado, pero abierto a una diversalidad de formas institucionales de socialización del poder dependiendo de las diferentes respuestas políticas/éticas/epistémicas descoloniales de diferentes grupos subalternos en el sistema-mundo. El llamado de Quijano hacia una socialización del poder podría convertirse en otro universal abstracto que conduzca a un diseño global/imperial si no se redefine y reconfigura desde una perspectiva transmoderna, es decir, si no se abre a la diversidad epistémica. Las formas institucionales de las luchas antisistémicas y la socialización del poder que emerjan de los pueblos –indígenas en toda América, islámicos en el Medio Oriente, bantúes en África occidental, etc.– serán muy diversas entre sí. Todos ellos comparten un universal negativo de construir un proyecto descolonial anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial y antiimperialista, pero ofreciendo un pluriverso de respuestas positivas en formas institucionales y concepciones diversas de socialización del poder según sus historias y epistemologías locales diferentes y múltiples. Reproducir los diseños globales socialistas eurocéntricos del siglo XX, que partieron de un centro unilateral epistémico y eurocentrado, hacia diseños globales/imperiales universales con pretensión de validez para todos en el planeta, simplemente repetiría los errores que llevaron a la izquierda a un desastre global. Éste es un llamado a un universal transmoderno, es decir, que sea pluriversal, que incluya todas las particularidades epistémicas hacia una «socialización del poder descolonial transmoderna». Como dicen los zapatistas, «luchar por un mundo donde otros mundos sean posibles».

Referencias bibliográficas

ANZALDÚA, G. (1987), *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza,* San Francisco, Spinsters/Aunt Lute.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2003), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editora Pontificia Universidad Javeriana.

COLLINS, P. H. (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment,* Nueva York, Routledge.

CRENSHAW, K. (1989), «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics», *Feminism in the Law: Theory, Practice, and Criticism,* Chicago, University of Chicago Law School, pp. 139-167.

DUSSEL, E. (1977), *Filosofía de la liberación,* México, Edicol.

— (1994), *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»,* La Paz, Plural Editores.

— (1998), «Beyond the Eurocentrism: The World-system and the Limits of Modernity», en F. Jameson y M. Miyoshi (eds.), *The Cultures of Globalization,* Durham (Carolina del Norte), Duke Univerity Press, pp. 3-31.

— (2001), *Hacia una filosofía política crítica,* Bilbao, Desclée de Brouwer.

ENLOE, C. (1990), *Banana, Beaches and Bases: Making Sense of International Politics,* Berkeley, University of California Press.

FANON, F. (1967), *Black Skin, White Masks,* Nueva York, Grove Press [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas,* Madrid, Akal, 2009].

FRANK, A. G. (1969), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America,* Nueva York, Monthly Review Press.

FREGOSO, R. L. (2003), *Mexicana Encounters: the Making of Social Identities in the Borderlands,* Berkeley, University of California Press.

GLISSANT, É. (1989), *Caribbean Discourse,* Charlottesville, University of Virginia Press.

GROSFOGUEL, R. (1996), «From Cepalismo to Neoliberalism: a World-system Approach to Conceptual Shifts in Latin America», *Review* 19, 2, pp. 131-154.

— (2002), «Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System», *Review* 25, 3, pp. 203-224.

— (2005), «The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality», en W. Robinson y R. Applebaum (orgs.), *Critical Globalization Studies,* Londres, Routledge, pp. 283-292.

— (2006a), «From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies. A Preface», *Review* 29, 2, pp. 141-142.

— (2006b), «World-System Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality», *Review,* 29, 2, pp. 167-188.

GULBENKIAN COMMISSION ON THE RESTRUCTURING OF THE SOCIAL SCIENCES (1996), *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences,* Stanford, Stanford University Press.

HABERMAS, J. (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve lectures*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad,* Buenos Aires, Katz, 2008].

HARAWAY, D. (1988), «Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies* 14, pp. 575-99.

HARVEY, D. (2003), *The New Imperialism,* Oxford, Oxford University Press [ed. cast: *El nuevo imperialismo,* Madrid, Akal, 2004].

KONTOPOULOS, K. (1993), *The Logic of Social Structures,* Cambridge, Cambridge University Press.

LANDER, E. (1998), «Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano», en R. Briceño-León y H. R. Sonntag (orgs.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina,* Caracas, Nueva Sociedad, pp. 87-96.

MALLON, F. (1994), «The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History», *American Historical Review* 99, pp. 1491-1515.

MIGNOLO, W. (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization,* Ann Arbor, The University of Michigan Press.

— (2000), *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking,* Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: *Historias locales/diseños globales,* Madrid, Akal, 2003].

MORAGA, Ch. y ANZALDÚA, G. (eds.) (1983), *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color,* Nueva York, Kitchen Table/Women of Color.

QUIJANO, A. (1991), «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú indígena* 29, pp. 11-21.

— (1993), «"Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: cuestiones abiertas», en R. Morgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento,* Lima, Empresa Editora Amauta, pp. 167-187.

— (1998), «La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana», en R. Briceño-León y H. R. Sonntag. (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina,* Caracas, Nueva Sociedad, pp. 139-155.

— (2000), «Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America», *Nepantla: Views from the South* 1, 3, pp. 533-580.

RODRÍGUEZ, I. (2001), «Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: from Representation to Recognition», en I. Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader,* Durham, Duke University Press, pp. 1-32.

SAID, E. (1979), *Orientalism,* Nueva York, Vintage Books [ed. cast.: *Orientalismo,* Madrid, Debate, 2002].

SALDÍVAR, J. D. (1997), *Border Matters,* Berkeley, University of California Press.
SPIVAK, G. (1988), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics,* Nueva York, Routledge, Kegan and Paul.
WALLERSTEIN, I. (1974), *The Modern World-System,* Nueva York, Academic Press [ed. cast.: *El moderno sistema mundial,* 3 vols., Madrid, Siglo XXI, 2009].
— (1979), *The Capitalist World-Economy,* Cambridge/París, Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
— (1983), *Historical Capitalism*, Nueva York, Monthly Review Press [ed. cast.: *El capitalismo histórico,* Madrid, Siglo XXI, 2012]
— (1984), *The Politics of the World-Economy,* Cambridge/París, Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
— (1991a), *Unthinking Social Science,* Cambridge, Polity Press.
— (1991b), *Geopolitics and Geoculture,* Cambridge/París, Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
— (1992a), «The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem», *American Behavioral Scientist* 35, 4-5, pp. 517-529.
— (1992b), «The Collapse of Liberalism», en R. Miliband y L. Panitch (orgs.), *The Socialist Register 1991,* Londres, The Merlin Press, pp. 96-110.
— (1995), *After Liberalism,* Nueva York, The New Press.

XIII

Los intelectuales negros y la producción de conocimiento: algunas reflexiones sobre la realidad brasileña

Nilma Gomes

En este capítulo pretendo tematizar algunas reflexiones sobre el intelectual negro y su lugar en el contexto académico brasileño. Se trata de una discusión y un proceso cuyas raíces se encuentran en la tensa dinámica social y racial de la sociedad y no dentro de la academia, entendida aquí como la universidad, la principal institución responsable de la producción y socialización del conocimiento científico. La inclusión de negros y negras en el campo de la investigación científica y la producción de conocimiento no sólo como objetos de estudio, sino como sujetos poseedores y productores de conocimientos, forma parte de la historia de las luchas sociales por el derecho a la educación y al conocimiento, así como de la lucha por la superación del racismo[1].

Algunas discusiones sobre el lugar, el perfil y la producción de los intelectuales negros realizadas en este trabajo tienen como interlocutor el diálogo y las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos (2006)[2] sobre la pluralidad interna y externa de la ciencia, la superación de la monocultura del saber y la construcción de una ecología de saberes.

Según Santos, el debate sobre la pluralidad interna de la ciencia está marcado por las contribuciones de las perspectivas feministas, poscoloniales, multiculturales y pragmáticas, que pueden considerarse epistemologías de prácticas científicas. Buscan una tercera vía entre la epistemología convencional de la ciencia moderna y otros sistemas de conocimiento alternativos a la ciencia. Son enfoques teóricos que cuestionan la neutralidad de la ciencia, poniendo de relieve la dependencia de la investigación científica de las decisiones sobre los temas, los problemas, los modelos teóricos, las metodologías, los lenguajes e imágenes y las formas de argumentación.

---

1 Ramón Grosfoguel aborda este mismo tema en el correspondiente capítulo de este volumen.

2 Véanse, igualmente, los capítulos de Boaventura de Sousa Santos.

Es decir, toda investigación científica es una práctica contextualmente localizada y subjetivamente producida.

La pluralidad externa, esto es, la construcción de otros saberes, tiene que ver con la apertura a una diversidad de modos de conocimiento y a las nuevas formas de relación entre ellos y la ciencia[3]. Este proceso, según Santos (2006), se ha llevado a cabo con resultados positivos, especialmente en las zonas más periféricas del sistema mundial moderno, donde el encuentro entre los saberes hegemónicos y los no hegemónicos es más desigual y violento. En este entorno es donde se sitúan los intelectuales negros brasileños.

Para el autor citado, este proceso se da en un marco de lucha contra una monocultura del saber, no sólo en el campo teórico, sino también en la práctica constante de los procesos de investigación. Afirmar la existencia del potencial infinito de la diversidad epistémica del mundo y discutir el carácter contextual e incompleto del conocimiento son orientaciones de la ecología de saberes o de prácticas de saberes.

Para Santos (2006, p. 154), «la ecología de saberes es un conjunto de epistemologías que parten de la posibilidad de una diversidad y una globalización contrahegemónicas y pretenden contribuir a acreditarlas y fortalecerlas». Está basada en dos supuestos:

> 1) No hay epistemologías neutrales y aquellas que pretenden serlo son las menos neutrales; 2) la reflexión epistemológica no debe incidir sobre los conocimientos en abstracto, sino sobre las prácticas de conocimiento y sus impactos en otras prácticas sociales. Cuando hablo de ecología de saberes, la entiendo como ecología de prácticas de saberes (Santos, 2006, p. 154).

De esta manera, la ecología de saberes puede ayudarnos a comprender la producción, la historia, las tensiones y los desafíos vividos por la intelectualidad negra brasileña, resaltando su carácter innovador, contestatario, y la radicalidad política del conocimiento y las prácticas que produce.

Los años noventa y la intelectualidad negra: un nuevo contexto

Hoy en día podemos decir que la cuestión racial ha ganado espacio en el campo de la producción científica brasileña. Este hecho apunta a una posible inflexión, a partir de los años noventa, en el intento de comprender mejor las relaciones raciales

[3] El tema de la pluralidad epistémica externa a la ciencia atraviesa muchos de los capítulos que integran este volumen. Véanse, en particular, los de Paulin Hountondji, Dismas Masolo, Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes y Shiv Visvanathan.

en el ámbito de las desigualdades sociorraciales. Las investigaciones académicas y oficiales empiezan a considerar más seriamente otras dimensiones y categorías más allá de los aspectos socioeconómicos. Este proceso no sólo significa un cambio en la visión que tiene la ciencia de la realidad. Representa, entre otros factores, el resultado de la presión de los movimientos sociales de carácter identitario y de sus sujetos sobre el campo de la producción académica: negros, indígenas, mujeres y homosexuales, entre otros (Gomes, 2008).

Poco a poco, investigadores e investigadoras pertenecientes a diferentes grupos sociales y étnico-raciales y/o comprometidos con estos sectores sociales comienzan a incorporarse de manera más significativa a las diferentes universidades del país, sobre todo a las públicas, y desencadenan otro tipo de producción de conocimiento[4]; un conocimiento realizado «por» estos sujetos que, al desarrollar sus investigaciones, privilegian la colaboración «con» los movimientos sociales y extrapolan la tendencia –aún hegemónica en el campo de las humanidades y las ciencias sociales– de producir conocimiento «sobre» los movimientos sociales y sus sujetos.

Algunos de los investigadores e investigadoras que inauguran esta nueva fase en la producción de un conocimiento articulado con sus experiencias en –y con– los movimientos sociales han llegado a ocupar un lugar destacado en el ámbito académico local y nacional, en las asociaciones de investigación, en la formación del profesorado y en los órganos de gestión. La educación es quizá el campo en el que esta integración se ha hecho más presente y visible. Estos sujetos no sólo se configuran como investigadores que actúan en el ámbito académico. También producen conocimiento y se ubican en el campo científico. Son intelectuales, pero de otro tipo, ya que producen un conocimiento cuyo objetivo es visibilizar subjetividades, desigualdades, silenciamientos y omisiones con relación a determinados grupos sociorraciales y sus vivencias. Con este fin, se configuran como un colectivo, se organizan y crean asociaciones científicas para cartografiar, problematizar, analizar y generar conocimiento. Es aquí donde se ubican los intelectuales negros.

El desafío de este grupo de intelectuales es abrir los ojos a la ciencia y a los grupos que ocupan posiciones de poder y decisión en el campo de la investigación científica para que perciban la realidad social más allá de lo socioeconómico y comprendan el peso de la cultura, las dimensiones simbólicas, la discriminación, el prejuicio, la desigualdad racial, el género y la orientación sexual en la vida de los sujetos sociales. Este desafío también reside en la comprensión de que no hay una jerarquía de desigualdades. Es decir, todas y cada una de las formas de desigualdad deben ser superadas. Este grupo de intelectuales emplaza a la ciencia a enten-

[4] Sobre la investigación comprometida como principio ético y las posturas de los intelectuales comprometidos, véanse las propuestas de Radha D'Souza y Amina Mama en este volumen.

der las imbricaciones de las dimensiones socioeconómicas, culturales y políticas y a no jerarquizarlas.

En estas circunstancias, el papel de los intelectuales negros ha sido indagar en la producción del conocimiento académico y en el lugar ocupado por el «otro», por el diferente y las diferencias. Al realizar esta investigación, participan como sujetos colectivos y políticos que cuestionan la relación entre la universidad, la ciencia, la producción, el reconocimiento y la distribución desigual del conocimiento en la sociedad; una desigualdad que va más allá de las fronteras regionales y posee aspectos étnico-raciales, de género, de orientación sexual y de edad. También introducen la reflexión de que una sociedad y una universidad que se consideran democráticas no sólo son reconocidas por su contribución teórica al campo de la producción de conocimiento y por el avance tecnológico que promueven en la sociedad. Este reconocimiento pasa, necesariamente, por su capacidad de enfrentarse a los problemas y demandas sociales de su tiempo, así como de generar conocimientos y acciones que impulsen a la sociedad y a la propia ciencia a democratizarse cada vez más y a redefinirse interna y externamente. Una democracia que no se pierda en la construcción de una ciudadanía abstracta, sino en hacer efectiva la igualdad de derechos, entre ellos, el derecho a la diferencia.

El racismo y la desigualdad racial que lamentablemente aún persisten en Brasil son ejemplos de cómo este país, a pesar de la intensa diversidad cultural y del pregonado mestizaje racial, todavía tiene que avanzar. Ésta es una de las cuestiones planteadas por este grupo de intelectuales, que articulan la militancia política y la producción de conocimiento sobre la realidad étnico-racial a partir de su propia vivencia racial. A pesar de que la presencia, si bien mínima, de estos sujetos ya se hacía sentir con anterioridad en los círculos intelectuales brasileños, es únicamente a partir de los noventa cuando comienza a distinguirse en el campo del conocimiento académico. Ese momento se caracteriza por la formación de una nueva generación de estudiantes negros y negras que terminan el posgrado en los ochenta y se integran en la universidad, sobre todo en la pública, como investigadores.

Al llevar a cabo sus investigaciones y tematizar la cuestión racial en las áreas más diversas del conocimiento, con énfasis en las ciencias sociales y humanas, estos sujetos producen un conocimiento que ya no está pautado por la mirada del «otro», del intelectual blanco comprometido –o no– con la lucha antirracista, sino por la mirada crítica y analítica del propio negro como investigador de la cuestión racial. Ya no es una mirada distante y neutral al fenómeno del racismo y las desigualdades raciales, sino un análisis y una lectura crítica de alguien que los vive en su trayectoria personal y colectiva, incluso en los círculos académicos. Por supuesto que esta integración genera tensiones. Enriquece y problematiza los análisis hasta ahora construidos sobre el negro y las relaciones raciales en Brasil,

amenaza territorios históricamente delimitados en el campo de las ciencias sociales y humanas, aporta nuevos elementos de análisis y suscita nuevas disputas en los espacios de poder académico. Y también es puesta bajo sospecha por quienes aún creen en la posibilidad de producir una ciencia neutral y desvinculada de los sujetos que la producen.

Pero los intelectuales negros que asumen este papel político y académico no se contentan con producir conocimiento sobre la realidad racial en las diferentes áreas del conocimiento. Como productores de conocimiento, también se integran políticamente en la lucha contra el racismo y desafían a la universidad y a los órganos del Estado a aplicar políticas de discriminación positiva. Son, por tanto, intelectuales comprometidos. Pero ¿por qué la ciencia se ha convertido en un espacio de disputa teórica y política de los intelectuales negros? ¿Es que los foros políticos de la militancia negra no son suficientes como espacios no académicos de producción de saberes sobre la realidad racial? No olvidemos que fue en el ambiente científico de finales del siglo XIX y comienzos del XX cuando unos «hombres de ciencia» ayudaron a producir las pseudoteorías raciales que, en aquella época, avalaban la existencia de una supuesta inferioridad y superioridad racial. En aquel momento, la ciencia sirvió como un instrumento de dominación, discriminación y racismo, y la universidad fue el principal espacio de divulgación de estas ideas y prácticas. Con el transcurso histórico estas teorías se derrumbaron, fueron superadas y condenadas por los círculos intelectuales y la realidad social, aunque ello no supuso la exención de los prejuicios sociales ni del imaginario racista que ayudaron a producir y fortalecer, sobre todo en la trayectoria de los grupos étnico-raciales sobre los que incidieron. Estos resultados no sólo tuvieron efectos en el campo de la producción intelectual y en la sociedad en general, sino también, de manera más específica, en la vida y las trayectorias de niños, adolescentes, jóvenes y adultos negros y negras, incluso en la educación.

La configuración de otro perfil intelectual: el intelectual negro

¿Es posible afirmar la existencia del intelectual negro como un nuevo –o como otro– tipo de intelectual que, poco a poco, ocupa el escenario académico brasileño? Varias han sido las reflexiones, los debates y los intentos de definir quién es el intelectual y cuál es su relación con la producción de un conocimiento comprometido. Gramsci, Sartre, Merleau-Ponty, Bourdieu, Bobbio y muchos otros ya profundizaron en este debate.

Entre ellos, Bobbio ve al intelectual como aquel que guarda una cierta distancia entre la producción de las ideas y el poder:

> […] Una posición de distanciamiento crítico de toda forma de dominio ejercida exclusivamente por medios coercitivos, y que tienden a proponer el dominio de las ideas […] en sustitución del dominio de los instrumentos tradicionales del poder del hombre sobre el hombre y, por tanto, en última instancia, a transformar la sociedad existente, considerada demasiado discordante de la sociedad tal como debería ser (Bobbio, 1997, p. 122).

El mismo autor añade:

> […] Se trata, justamente, de un grupo de hombres no políticos, conocidos por su actividad preferentemente literaria, que toman posición como hombres de letras frente a una prevaricación del poder político y combaten la razón de Estado en nombre de la razón sin otras especificaciones, defendiendo la verdad de la que se consideran depositarios y guardianes contra la mentira útil (Bobbio, 1997, p. 123).

A diferencia de Bobbio, la definición de Gramsci es probablemente la más conocida, porque niega la existencia de una sola capa de intelectuales, distinguiendo dos grupos entre ellos: el de los intelectuales tradicionales y el de los intelectuales orgánicos. Este segundo grupo articula en su concepción lo político y lo cultural. Para Gramsci, los grupos sociales, que nacen en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, crean, al mismo tiempo y orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y político (Gramsci, s. f., p. 7).

¿Ser intelectual negro sería una forma específica de intelectual orgánico? La propia procedencia, vivencia y actuación de este sujeto social y político nos aconseja ir más allá. Parto del presupuesto de que existen diferentes maneras de ser intelectual negro y negra. No todos son partícipes de pensamientos y producciones emancipadoras. Unos se nutren de ideas conservadoras y otros no. Unos tienen una relación más orgánica con el movimiento negro y otros no. Algunos producen un conocimiento más amplio y dotado de mayor reconocimiento académico y otros no tanto. Hay diferencias de género entre ser hombre negro y mujer negra y localizarse en el terreno de la intelectualidad. Admitir las diferentes posibilidades y posicionamientos de estos sujetos en el campo científico es considerar la libertad de expresión y la pluralidad de ideas que marca el lugar de la universidad como *locus* privilegiado de producción de conocimiento.

Cuando hablo de los intelectuales negros, me inspiro en la discusión planteada por la intelectual feminista negra estadounidense bell hooks[5] (1995) a propósito del

[5] Pseudónimo literario de Gloria Watkins. Esta autora firma con sus iniciales en letra minúscula como forma de reivindicación y resistencia a la norma establecida. *[N. del T.]*

lugar de las intelectuales negras norteamericanas. A pesar de las diferencias entre los dos contextos académicos, las reflexiones de hooks contribuyen al debate sobre el compromiso del intelectual negro brasileño. Según esta autora,

> en los círculos políticos progresistas, el trabajo de los intelectuales rara vez es reconocido como una forma de activismo; en realidad, las expresiones más visibles de activismo concreto se consideran más importantes para la lucha revolucionaria que para el trabajo mental. Esta desvalorización del trabajo intelectual a menudo hace difícil que individuos que provienen de grupos marginados consideren importante el trabajo intelectual, es decir, una actividad útil (hooks, 1995, pp. 464-465).

Sin embargo, más allá de la discusión sobre el origen, el destino y el destinatario del conocimiento producido por los intelectuales negros, quizá su característica principal sea que se localizan en una sociedad y una academia racializadas y se posicionan políticamente en este ámbito. Este perfil de intelectual siempre ha existido y ha aumentado en los últimos años. Es lo que viene a confirmar Sales Santos (2008, pp. 1-2):

> […] Tenemos que dejar claro que los intelectuales negros siempre han existido en la esfera académica brasileña –incluyendo a intelectuales de la talla de Milton Santos, geógrafo mundialmente famoso–, aunque éstos fuesen –y sigan siendo– pocos, pero no tan pocos como se dice. […] A pesar de ello, en general, la mayoría de estos pocos intelectuales negros probablemente pasaron y pasan por diferentes dificultades para llegar donde han llegado, es decir, para ocupar un cargo y tener el estatus de profesor en una universidad pública brasileña. Además, el aislamiento al que prácticamente están relegados en sus departamentos les impide, con probabilidad, discutir el tema de la cuestión racial brasileña en un diálogo franco, profundo, sin miedo a represalias y con apoyo o solidaridad racial, dado que rara vez hay colegas intelectuales negros en sus unidades académicas, como ha demostrado la investigación de Santos (2002).

Sales Santos llega a hacer una distinción entre intelectuales negros y negros intelectuales. Este segundo grupo, según él, se considera el más raro dentro de la academia brasileña. Cuenta con figuras como, entre otras, Alberto Guerreiro Ramos, Lélia González, Beatriz Nascimento y Abdias do Nascimento. La diferencia radica en que, para Santos (2008), los negros intelectuales son portadores de una ética de convicciones antirracistas incorporadas de los movimientos sociales negros, así como de un *ethos* académico-científico activo que se posiciona a favor de la igualdad racial y las políticas que la promocionan. La interacción entre la ética construida en estos dos espacios sería, por tanto, una característica de los negros intelectuales.

Sin asumir la distinción propuesta por el autor citado y tratando, al mismo tiempo, de definir en este trabajo el perfil del intelectual negro que surge a partir de los noventa, se puede decir que la definición adoptada aquí corresponde a la apuntada por Santos (2008) al conceptualizar al negro intelectual. Siendo así, el intelectual negro discutido se refiere al profesional que ha construido su trayectoria de producción, reflexión e intervención a partir de la interacción del *ethos* político de la discusión de la temática racial con el *ethos* académico-científico adquirido en el mundo de la ciencia moderna. Sin embargo, hay una diferencia en la definición que presento. El intelectual negro también es aquel que indaga en el interior de la ciencia y problematiza conceptos, categorías, teorías y metodologías clásicas que, en su producción, vacían la riqueza y la problemática racial o transforman la raza en una mera categoría analítica, privándola de su carácter de construcción social, cultural y política. Y es, todavía, aquel que pone en diálogo con la ciencia moderna los conocimientos producidos desde la vivencia étnico-racial de la comunidad negra.

Este grupo de intelectuales es el principal responsable de la constitución, en el año 2000, de la Asociación Brasileña de Investigadores Negros –ABPN[6], según sus siglas en portugués–. Esta asociación de carácter nacional articula producción teórica con intervención política y organiza el Congreso Brasileño de Investigadores Negros –COPENE–, que ya va por su quinta edición[7]. El COPENE constituye un momento para presentar y cartografiar la producción científica realizada por los intelectuales negros, generar discusiones políticas y construir estrategias académicas y de diálogo sobre la temática racial con intelectuales africanos, afroamericanos y latinoamericanos. También es un espacio-tiempo de intensas vivencias: desde la creación de lazos de solidaridad hasta el surgimiento de tensiones y disputas teóricas y políticas.

La ABPN es una asociación sin ánimo de lucro. Tiene como principal objetivo la defensa de la investigación académico-científica y/o de los espacios afines creados principalmente por investigadores negros que trabajan sobre temas que son del interés directo de las poblaciones negras en Brasil, así como sobre el resto de temas

---

6 Tuve el placer de presidir esta asociación durante el bienio 2004-2006.

7 La primera edición del COPENE se celebró en Recife (Brasil), entre el 22 y el 25 de noviembre del año 2000, bajo el título «El negro y la producción de conocimiento: de los 500 años al siglo XXI». La segunda, celebrada entre el 25 y el 29 de noviembre de 2002 en el municipio brasileño de São Carlos, se tituló «De negro a afrodescendiente: la investigación sobre las relaciones étnico-raciales en Brasil». La tercera, celebrada entre el 6 y el 10 de septiembre de 2004 en la ciudad de São Luis de Maranhao, tuvo como tema «La investigación social y las políticas de discriminación positiva para afrodescendientes». La cuarta, realizada entre el 13 y el 16 de septiembre 2006 en Salvador de Bahía, se tituló «El Brasil negro y sus africanidades: producción y transmisión de conocimientos». La quinta edición, celebrada en Goiânia entre el 29 de julio y el 1 de agosto de 2008, se tituló «Pensamiento negro y antirracismo: diferenciaciones y caminos».

relacionados con la construcción y ampliación del conocimiento humano. El artículo tercero de sus estatutos afirma que son propósitos de la ABPN: a) reunir a los investigadores negros brasileños; b) reunir a los investigadores que trabajan sobre temas del interés directo de las poblaciones negras en Brasil; c) atender y defender los intereses de la ABPN y de sus socios frente a los poderes públicos o las entidades autárquicas en general; d) promover conferencias, reuniones, cursos y discusiones en pro de la investigación sobre temas del interés directo de las poblaciones negras en Brasil; e) posibilitar publicaciones de tesis, monografías, artículos y revistas del interés directo de las poblaciones negras en Brasil; f) mantener intercambios con asociaciones brasileñas del mismo tipo y del extranjero; g) defender y velar por el mantenimiento de la investigación con fondos públicos y de los centros de investigación en general, proponiendo medidas para su mejoramiento, fortalecimiento y consolidación; h) proponer medidas para la política científica y tecnológica del país.

Los intelectuales negros que organizaron, fundaron y hoy participan activamente en esta asociación son también los que, en su mayoría, integran, fundan y coordinan los distintos Núcleos de Estudios Afrobrasileños (NEAB) existentes en Brasil, sobre todo desde mediados de los noventa del siglo pasado. Es igualmente a partir de los noventa cuando asistimos a la aparición de un número significativo de núcleos de investigación y extensión fruto del proceso antes mencionado, el que se refiere a la entrada paulatina de una nueva nómina de intelectuales negros en las universidades públicas y privadas del país, comprometidos con la lucha por la superación del racismo[8].

Los NEAB son núcleos formados por investigadores e investigadoras negros, en su mayoría, que tematizan la diversidad étnico-racial y realizan actividades de enseñanza, investigación y extensión académica centradas en ella. Estos núcleos, aunque no siempre ocupan un lugar hegemónico en las universidades donde se encuentran, llevan a cabo una actuación que se traduce en la producción de un conocimiento posicionado políticamente. Los investigadores que integran los NEAB consideran la cuestión étnico-racial no sólo como un tema más de investigación, sino como una cuestión social, política y un objeto de investigación que demanda a la universidad la producción de nuevos conocimientos y al Estado nuevas formas de intervención en la lucha contra el racismo. La producción académica y política de los NEAB cuestiona la visión del conocimiento científico desvinculada tanto de la realidad

[8] Durante el V Congreso Brasileño de Investigadores Negros, celebrado entre el 29 de julio y el 1 de agosto de 2008, se creó oficialmente el Consorcio de Núcleos de Estudios Afrobrasileños. Los miembros del Consorcio son investigadores e investigadoras vinculados a la ABPN. Se trata de la institucionalización de las relaciones de colaboración y del trabajo conjunto llevados a cabo por varios de estos núcleos, que hasta entonces carecía de formalización. Uno de los objetivos centrales del Consorcio es el establecimiento de colaboraciones e intercambios entre los núcleos, la realización de investigaciones y de contactos internacionales.

social y política del país como de las demandas de los movimientos sociales y los diferentes sectores de la sociedad.

Es en estas circunstancias en las que los intelectuales negros brasileños producen hoy conocimiento. En su discurso, en su producción escrita, en su intervención social, literaria y académica, estos intelectuales ofrecen una mirada marcada no sólo por su condición de clase, sino también por la raza, considerándola en su relación con el género, la edad y otras categorías sociales de las que participan. Son, asimismo, sujetos que no están obligados únicamente a generar conocimiento sobre el negro, sino que, desde el campo de conocimiento en el que se desenvuelven, investigan la sociedad, la universidad y la ciencia desde el punto de vista de la raza, es decir, que no tienen reparos en expresar que nacemos en un espacio-tiempo racializado e incluso en un pensamiento social racializado. Estos profesionales son conscientes de la dimensión política de este posicionamiento y no niegan que estamos en un campo en el que se cruzan relaciones de raza y poder. Estas relaciones son, de hecho, las que fundaron las ciencias sociales en el siglo pasado.

Castro-Gómez (2005) advierte que, en el marco del proyecto moderno, las ciencias sociales y humanas desarrollaron mecanismos productores de alteridades. Según él, la acumulación de capital tenía como objetivo la generación de un perfil de «sujeto» fácilmente adaptable a las exigencias de la producción: blanco, varón, casado, heterosexual, disciplinado, trabajador y dueño de sí mismo. Retomando las ideas de Foucault, este autor destaca la contribución de las ciencias humanas a la creación de este perfil en la medida en que formaron su objeto de conocimiento a partir de prácticas institucionales de reclusión y secuestro, como prisiones, hospitales, manicomios, escuelas, fábricas y sociedades coloniales. Éstos fueron «los laboratorios donde las ciencias sociales obtuvieron a contraluz aquella imagen de "hombre" que debía impulsar y sostener los procesos de acumulación de capital» (Castro-Gómez, 2005, p. 181). Y aún mantiene que

> esta imagen del «hombre racional» se obtuvo *contrafácticamente* mediante el estudio del «otro de la razón»: el loco, el indio, el negro, el desadaptado, el preso, el homosexual, el indigente. La construcción del perfil de subjetividad que requería el proyecto moderno exigía entonces la supresión de todas estas diferencias (Castro-Gómez, 2005, p. 181).

Castro-Gómez reconoce que los actuales cambios en la acumulación de capital no reclaman ya la supresión de las diferencias, sino su producción. En este sentido, el vínculo estructural entre las ciencias sociales y los nuevos dispositivos de poder pasa por cambios. Las ciencias sociales y humanas se ven obligadas a realizar un «cambio de paradigma» que les permita ajustarse a las exigencias sistémicas del ca-

pital global. La pregunta que surge es si la mirada y el imaginario estigmatizador que históricamente han recaído sobre estas diferencias han conseguido ser, de hecho, alterados en este nuevo contexto paradigmático o si ambos forman parte de una estructura más profunda de dominación racial aún persistente; una estructura que alimenta las sospechas sobre la legitimidad del conocimiento producido por sujetos que históricamente han sido colocados fuera de la órbita de la razón.

Los intelectuales negros, sobre todo aquellos que toman la cuestión racial como foco de su investigación, arremeten contra esta alteridad forjada en entornos de poder. La diferencia étnico-racial que debería haber sido suprimida en el proyecto moderno o que es producida en otros moldes en el actual proceso de globalización del capital adquiere otro tipo de visibilidad. El «otro de la razón» pasa a ocupar los lugares de la racionalidad científica, desafiándola a través de una racionalidad diferente no disociada de la corporalidad, la musicalidad, las narraciones, la vivencia de la periferia, de las culturas negras, de las formas comunitarias de aprender. De acuerdo con la observación de Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 161), «las formas y prácticas de saber no tienen por qué ser lingüísticas, incluyen otros tipos de expresión y comunicación». Todo esto ocurre en medio de tensiones y conflictos.

La tarea de hacer visibles los nuevos mecanismos de producción de diferencias en tiempos de globalización, señalada por Castro-Gómez como una tarea de la teoría crítica de la sociedad, así como la descolonización de las ciencias sociales y la filosofía, también pueden verse como un desafío de los intelectuales negros. A éste hay que sumarle otro: la resignificación de la idea de raza, sin olvidar el hecho de que puede entenderse como una forma de clasificación social construida durante el proceso de dominación colonial moderno y eurocentrado. Si en este escenario la raza puede entenderse como una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial, y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica –el eurocentrismo (Quijano, 2005)[9]–, los intelectuales negros, al optar por la resignificación de la raza como una categoría útil de análisis para entender las relaciones raciales, se sitúan en el terreno político y epistemológico de la «deconstrucción mental», la resignificación y la descolonización de conceptos y categorías. Al tematizar la raza como una construcción social, cultural, histórica y política, al discutir que la incidencia del racismo en los negros –*pretos* y *pardos*[10]– no se limita a su ascendencia africana ni a su cultura, sino que está vinculada a las interpretaciones de las señales diacríticas inscritas en el cuerpo negro, los intelectuales negros repolitizan y resemantizan la raza. Aunque no es un consenso entre la intelectualidad negra brasileña,

[9] Véase el capítulo de Aníbal Quijano en este volumen.

[10] Negros *(pretos)* y mulatos *(pardos). [N. del T.]*

la adopción de la raza como categoría analítica, sociológica, antropológica y política comenzó a obrar con más fuerza en el contexto académico de la llegada de estos intelectuales y sus análisis, interpretaciones e investigaciones.

El intelectual negro reconoce que, en estas circunstancias, ser negro o negra y generar un conocimiento sobre la cuestión racial, o al menos uno que contribuya directamente a la reflexión, discusión y problematización de cuestiones relativas a la población negra y sus interrelaciones sociales, significa producir un conocimiento que va más allá de su grupo étnico-racial específico, problematizando y aportando nuevos temas a las diferentes áreas del saber, culturas y sujetos sociales. Se trata de una producción de conocimiento y una postura académica que busca intervenir. Una producción que puede constituir nuevos sujetos, subjetividades y sociabilidades y superar el epistemicidio –asesinato de conocimientos– de la cultura subordinada y, por tanto, de sus grupos sociales titulares (Santos, 1996).

Así, en palabras del escritor Adivair Francisco (1987), el intelectual negro puede ser visto como un «militante activo de la palabra» (*apud* Santos, 2005). Un militante activo del conocimiento sobre sí mismo y su universo étnico-racial relacionado con una realidad más amplia, podría añadirse. A pesar de que aún no ha sido plenamente asumido por el circuito intelectual brasileño, impone su visión del mundo, aunque sea tildada de marginal.

Las palabras y los conceptos no están separados de la vida, del mundo, de la realidad, de las contradicciones, del sufrimiento humano, de las esperanzas y las desesperanzas. Los intelectuales negros asumen un compromiso político y académico porque creen que aquello que producen y escriben no se limita a la interpretación de la realidad de acuerdo con una teoría específica o una serie de conceptos. En verdad, su producción tiene un objetivo más osado: la emancipación social y la impugnación de cómodos análisis científicos basados en el mito de la democracia racial. Sacarnos de esta postura cómoda y romper nuestro silencio sobre el peso de la raza en nuestra sociedad ha sido una contribución importante de este grupo.

Uno de los mayores desafíos del intelectual negro que se posiciona como tal probablemente sea su capacidad y coraje para romper con las estructuras opresoras, para construir nuevas categorías de análisis y no sólo incorporar al lenguaje las categorías colonizadoras o hegemónicas, sino problematizarlas y señalar sus límites. Con esta actitud, el intelectual negro asume su propia voz, su habla, su cultura y la de su grupo étnico-racial. Significa ser contrahegemónico en las ciencias, en una tensa relación de inclusión-exclusión, con el fin de explicitar la pluralidad interna de la ciencia y no su homogeneidad. Él no es un portavoz, sino un sujeto que explicita su pertenencia a un grupo históricamente excluido del rol de productor de ciencia, y lo lleva en su voz, su cuerpo, en su manera de leer, interpretar y producir conocimiento.

El perfil del intelectual negro discutido en este capítulo puede considerarse, por tanto, comprometido o posicionado políticamente. Siendo así, también padece los distintos puntos de tensión y de búsqueda de definición apuntados por Chauí en su reflexión sobre el silencio de los intelectuales. Entre ellos:

> La nueva situación del saber como fuerza productiva determina la heteronomía del conocimiento y la técnica, que pasan a estar determinados por imperativos ajenos al saber, así como la heteronomía de los científicos y técnicos, cuyas investigaciones dependen de la inversión empresarial. Hasta ahora, la autonomía racional era la condición tanto de la calidad del saber como de la autoridad del intelectual comprometido con la transgresión del orden vigente. Una vez perdida la autonomía, ¿qué resta sino el silencio? (Chauí, 2008, p. 12).

Aunque forman parte del mismo ambiente, los intelectuales negros que emergen como investigadores a partir de los noventa en Brasil ocupan un lugar particular. En su mayoría trabajan en el ámbito de las ciencias sociales y humanas, y realizan investigaciones que no se convierten fácilmente en blanco del interés empresarial. Sin embargo, son fruto de la misma ola de productivismo académico y aún viven bajo sospecha debido al tipo de conocimiento políticamente posicionado que realizan.

A diferencia del contexto destacado por la autora citada, en el que los intelectuales brasileños considerados progresistas fueron cuestionados por algunos sectores de los medios de comunicación a propósito de su silencio sobre el rumbo político del país en los primeros años de este siglo, los intelectuales negros están en el punto de mira por otro motivo: la incomodidad que provoca su discurso y su contenido. Un discurso que es a la vez una denuncia del mantenimiento inaceptable de la desigualdad racial y un anuncio de que la sociedad brasileña tiene la posibilidad de realizar algo nuevo para superar esta situación. Es decir, cuando los medios de comunicación señalan a los intelectuales negros, el cuestionamiento no recae sobre su silencio, sino sobre su palabra y el contenido de su discurso. Un discurso que no tiene la misma visibilidad mediática, pero es lo suficientemente contestatario como para generar ruido, rumores y desagrado.

Los intelectuales negros brasileños tematizados en este capítulo son, por tanto, sujetos capaces de presionar para que en el campo del conocimiento científico penetren formas de saber y conocer producidas en un universo social, político y cultural que hunde sus raíces en un entorno de violencia, opresión y lucha. Construyen y organizan saberes para superar la condición impuesta a los negros brasileños y sus conocimientos, a saber, la de ser piezas fragmentadas de la historia y la memoria afrobrasileñas. En este sentido, producen, interpretan y reinterpretan la experiencia afrobrasileña vivida en la religiosidad, la memoria, la corporeidad, el espacio, el tiempo y el len-

guaje, transformándola en producción de conocimiento y explorando la ciencia de este lugar de pertenencia y vivencia.

En un escenario tan complejo, estos sujetos experimentan una identidad negra dinámica, capaz de ser múltiple, plural y, al mismo tiempo, políticamente unificadora de sujetos cuyas vidas, historias y pertenencias estuvieron, y siguen estando, violentamente marcadas por el racismo. En el marco del racismo y de las relaciones sociales y culturales construidas en Brasil, la identidad negra es lo suficientemente compleja, sinuosa y plural. Según la forma y el lugar en que opere, podrá producir alianzas o distanciamientos entre los negros y el resto de la población. Está atravesada por factores culturales, subjetivos y de poder. Aproximarse a este campo no sólo exige conocimiento teórico, sino también la sensibilidad histórica y política necesaria para entender las múltiples identidades negras en el contexto de la regulación del racismo y la emancipación de la resistencia negra en los movimientos hegemónicos y contrahegemónicos de la historia. Es un desafío para la intelectualidad negra y para quienes trabajan en el campo de la producción de conocimiento sobre las relaciones raciales.

Los intelectuales negros y la universidad: nuevos y viejos desafíos

Este grupo de intelectuales negros que hoy produce conocimiento sobre las relaciones raciales en la universidad posee trayectorias y filiaciones diversas. Tienen orígenes socioeconómicos diferentes, si bien la mayoría provienen de experiencias de pobreza; se decantan por opciones políticas y partidarias distintas, pero tienen algo en común: el movimiento negro es su principal lugar de aprendizaje, aunque no por ello constituye su espacio originario de actuación política. Sin embargo, el perfil de intelectual negro que procede directamente del movimiento negro y del movimiento de mujeres negras está presente en este grupo.

En este marco puede observarse que en los últimos años viene constituyéndose poco a poco un perfil de intelectual negro más joven cuya trayectoria pasa por el movimiento social, aunque sin mantener con él un vínculo directo y orgánico. No obstante, si tenemos una concepción más amplia y menos estereotipada de la militancia negra que nos permita extrapolar, pero no desconsiderar, el activismo político del movimiento negro, podremos entender la actuación de los intelectuales negros que optan por producir conocimiento sobre las relaciones raciales dentro de la universidad como una forma de militancia.

Militancia entendida como una forma de producir conocimiento en la academia tan válida y científica como otras que ya existen en la universidad. Y entendida también como la producción de un conocimiento que no se agota en sí mismo, sino que

propone reflexiones teóricas que promueven acciones emancipadoras y de transformación de la realidad. Una realidad de grupos sociorraciales con una historia de discriminación y exclusión, y cuyos medios académicos en algún momento de su historia contribuyeron con pseudoteorías raciales que alimentaron esta situación.

Entender esta situación y construir nuevas formas de acción académica sitúa a este grupo de intelectuales frente a viejos y nuevos desafíos. Veamos algunos.

El primero es comprender que, cuanto más se adentran en el universo académico, los intelectuales negros se encuentran, cada vez más, con las tensiones en torno a las formas hegemónicas y no hegemónicas de conocer, legitimadas y no legitimadas. Son tensiones relacionadas con la imbricación entre ciencia, poder, clase, raza, género y racismo. El espacio universitario es un entorno marcado por las relaciones de poder. En vista de ello, revolver las estructuras internas de la universidad es dislocar focos de poder.

El segundo es entender que hay una especificidad en la manera en que la academia y las humanidades lidian con la raza y la intelectualidad negra, pues vivimos en el contexto del racismo ambiguo, del mito de la democracia racial, y la academia aún es un espacio de fuerte expresión de la «blanquitud».

Según Bento (2002), el patrón ideal de blanqueamiento proporcionado por la elite blanca a la sociedad se ha proyectado a lo largo de la historia como un problema del negro. Este patrón, vivido por la población blanca brasileña tanto en los sectores populares como en las clases medias, refleja una estrategia de protección del privilegio real y simbólico de la blanquitud. En este proceso se cruzan intereses, miedos y enfrentamientos, y la blanquitud, como identidad racial del blanco construida en contextos en los que se cruzan raza y poder, se realiza.

La pregunta que surge es si, al reivindicar el derecho al conocimiento y a ser productores de conocimiento, los intelectuales negros desnaturalizan el canon dominante y contribuyen a revelar lo racial, androcéntrico, eurocéntrico, adultocéntrico y clasista que ha sido siempre. Este potencial de denuncia les exige esfuerzo y competencia para producir un conocimiento rico en contenido, propuesto como alternativa al canon de la blanquitud y sus ideales. Les exige también el desvelamiento de las formas a través de las cuales la ideología racista oculta la dominación económica y étnico-racial y apoya la alienación de los conocimientos producidos por los grupos sociales con una historia de discriminación y exclusión presente en el imaginario y las prácticas sociales y académicas. Es una contribución importante a la recuperación de la historia, las conquistas y la memoria afrobrasileñas. Los intelectuales negros son autoconocedores de esta historia y las luchas de su pueblo, que interpretan, reinterpretan, analizan e investigan en el seno de la ciencia (King, 1996).

El tercer desafío se refiere a la entrada de los «diferentes» como productores de ciencia y a la llegada de los «ex objetos» al mundo de la investigación académica,

hecho que configura un nuevo campo de tensión epistemológica y política. Como afirma Boaventura de Sousa Santos (2004), todo conocimiento está situado, localizado y aspira a transformarse en sentido común. La ciencia moderna es una forma de conocer, pero no la única. La inagotable experiencia del mundo produce diversos conocimientos que, en el marco del poder y en la teoría social hegemónica, son producidos como ausencias. Para superar esta situación, es preciso que los hagamos emerger como presencias. Y más aún, es necesario construir una ecología de saberes capaz de poner en diálogo constelaciones de saberes procedentes de las más diversas experiencias sociales. Éstos deben dialogar con el conocimiento científico sin jerarquías ni discriminaciones.

Los intelectuales negros viven, por tanto, un proceso de presión y experimentan el tránsito del lugar no hegemónico al contrahegemónico, tanto en la batalla entre racionalidades como en los espacios de poder históricamente instaurados. La eficacia de la entrada de los intelectuales negros en este espacio y los cambios que han traído a la producción de conocimiento no sólo dependen de su capacidad de formulación teórica y de dominio de los instrumentos académicos, sino también de su capacidad de articulación interna y externa en ambientes racializados y marcados por luchas de poder. De igual modo, dependen de su capacidad de no perderse en un escenario tan complejo y de resistir los ataques y acusaciones de los defensores de la ciencia de tradición positivista. El desafío, en este caso, es producir conocimiento sin perder su forma de ser y ver el mundo desde una perspectiva afrobrasileña.

La actuación política y académica

La actuación política y académica de los intelectuales negros que investigan y tematizan las relaciones raciales tiene un triple efecto. Problematiza, politiza y tensa el campo del conocimiento científico para abrirlo al concurso democrático entre diferentes formas de conocer, incluso las producidas por los diferentes movimientos sociales, acciones colectivas y grupos étnico-raciales. Es decir, al enfocar la cuestión racial, estos intelectuales abordan, entre otras, las dimensiones de género, edad, orientación sexual o la naturaleza de la relación rural-urbano.

La producción de saberes del universo afrobrasileño del que los intelectuales negros son su expresión y/o sus investigadores, presenta varios desafíos de investigación, tales como investigar las formas por medio de las cuales este universo articula todo un campo de conocimiento, así como sus formas de transmisión construidas a través de la memoria, la oralidad, la ancestralidad, la ritualidad, la temporalidad y la corporalidad.

No siempre el instrumental metodológico y las categorías tradicionales de análisis elaboradas bajo la égida de la lógica de la racionalidad occidental moderna consiguen interpretar la complejidad de las expresiones y vivencias afrobrasileñas. Ello obliga a este grupo de intelectuales tanto a conocer el canon y sus teorizaciones sobre relaciones raciales como a producir conocimientos, teorías y metodologías que permitan otro tipo de análisis más profundo de la complejidad de la dimensión étnico-racial brasileña y latinoamericana desde el punto de vista de los propios negros. Se trata, por tanto, de una lucha semántica dentro de la ciencia, al igual que el movimiento negro la libra en el ámbito de la política y las representaciones sobre las relaciones raciales. Como ya se ha dicho, nos encontramos ante el desafío de producir un conocimiento sobre las relaciones raciales hecho por el negro y no sobre o para el negro, tal como ha ocurrido en la tradición académica occidental.

La actuación de los intelectuales negros se produce dentro de la ciencia, pero está articulada con las luchas sociales de los negros. Las opiniones y críticas de la población negra sobre la producción teórica y la actuación de estos intelectuales crean un vínculo importante, además de suponer una energía vital que los alimenta, estimula y, a la par, tensa. Éste es un factor importante. Frente a la especificidad del intelectual presentado, el reconocimiento de la importancia de una producción intelectual que se rebela contra el canon no puede venir sólo del canon, ni tampoco exclusivamente de las agencias y organismos de financiación y supervisión de las investigaciones. Tiene que venir de los sujetos que promueven la producción e integración intelectual, es decir, la comunidad negra y el movimiento negro.

Por esta razón, no compete a un intelectual negro brasileño estar desinformado sobre, por ejemplo, el contexto de las discriminaciones positivas. Puede que no sean el objeto de su estudio o un tema de su área de conocimiento, pero están relacionadas con su vida y la longevidad escolar de su grupo étnico-racial. Es una cuestión que va más allá de la idea de inclusión social o del derecho a la educación superior. En la historia de la educación de la población negra brasileña, las discriminaciones positivas están vinculadas a la lucha por la dignidad, la ciudadanía y el acceso al conocimiento. Representan un momento privilegiado desde el punto de vista académico y político. Expresan las tensiones, revelan posiciones e interpretaciones sobre la raza y muestran una profusión de saberes políticos, identitarios y estéticos.

Sin embargo, entendiendo la academia como un espacio privilegiado de producción de conocimiento científico al amparo de la racionalidad occidental moderna y, paralelamente, como un espacio de expresión de la blanquitud, podemos plantear algunas preguntas: ¿cuáles son, en cuanto espacio académico, las posibilidades y perspectivas reales de la universidad de desempeñar el papel de institución capaz de articular saberes de otras tradiciones y universos sociorraciales sin jerarquías ni dis-

criminaciones (Abib, 2005)? ¿Su estructura organizativa, curricular y de poder lo permite? ¿Es capaz de redefinirse internamente?

Frente a estos interrogantes, además de investigar y realizar las acciones propias de quien trabaja en el campo científico, los intelectuales negros tendrán que seguir presionando a la universidad y ocupando espacios políticos para obtener un cierto grado de flexibilización. Una de las formas de superar esta situación podría ser el fortalecimiento de estructuras más autónomas de producción de conocimiento desde una perspectiva emancipadora, en la línea de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS) propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2006).

El principal objetivo de la UPMS es contribuir a profundizar el interconocimiento en el marco de la globalización contrahegemónica mediante la creación de una red de interacciones encaminadas a la promoción del conocimiento y la valoración crítica de la intensa diversidad de saberes y prácticas desarrollados por los diferentes movimientos y organizaciones. La UPMS tiene un carácter intertemático en lo relativo al incentivo de reflexiones y articulaciones entre los movimientos feministas, de trabajadores, indígenas, ecologistas, entre otros. Su punto de partida es el reconocimiento de la ignorancia recíproca y su punto de llegada, la producción compartida de saberes tan globales y diversos como los procesos de globalización en curso. En ella pueden participar activistas y líderes de movimientos sociales, sindicalistas e investigadores en ciencias sociales y humanas, además de otras personas interesadas en el proyecto (Santos, 2006, pp. 167-178). De este modo, la UPMS puede ser un camino para volver efectivos el trabajo de traducción y la hermenéutica diatópica, temas abordados a continuación.

Reflexiones finales: la articulación de los intelectuales negros dentro y fuera de la ciencia

En la configuración del intelectual negro discutido en este capítulo, la fuerza organizativa de la ABPN es más que necesaria. No sólo como un espacio de visibilidad para los intelectuales negros y su producción, sino también de articulación, socialización y construcción de nuevas estrategias conjuntas. Un espacio capaz de producir una articulación interna de la ciencia en sintonía con las luchas de los negros.

¿Qué característica debe presentar esta articulación? Una articulación lo suficientemente abierta como para establecer alianzas con intelectuales de otras pertenencias étnico-raciales involucrados en luchas emancipadoras, en el debate y la producción teórica sobre la cuestión racial, pero también lo suficientemente prudente como para desconfiar e inhibir supuestas alianzas que en realidad son formas renovadas de racismo científico.

La intelectualidad negra brasileña se enfrenta a dos retos más. El primero se refiere a una importante responsabilidad: dar paso y abrir el camino a una generación más joven de negros y negras que poco a poco van incorporándose al mundo académico. Con limitaciones y avances, esta generación está siendo mejor preparada desde el punto de vista del dominio del instrumental académico, la producción crítica y el manejo de las lenguas extranjeras, así como mejor orientada que la generación actual en lo que se refiere a las tensiones entre conocimiento, poder y blanquitud. Un desdoblamiento de este reto es formar a esta nueva generación negra competente académicamente sin perder la mirada y la postura solidarias respecto a sí misma, su segmento étnico-racial y la realidad sociorracial de la que forma parte, evitando reproducir las formas viciadas de disputa académica contra las que luchan los intelectuales negros adultos. También implica formar a esta nueva generación en un proceso identitario que abarque la complejidad de ser negro en el mundo de la producción científica, pero que no deje de denunciar y proponer alternativas para superar el racismo, ni se pierda en la seducción de las nuevas ediciones y versiones académicas del mito de la democracia racial.

El segundo reto es entender que no hay una concepción unitaria de la identidad negra entre los negros, sean intelectuales o no. Es comprensible que, en tiempos de dictadura y autoritarismo, los grupos que luchan por el derecho a la diferencia se unan y construyan discursos unificadores de la identidad. Sin embargo, en el ejercicio de la democracia, la insistencia en discursos unificadores como los únicos y posibles va en contra del mismo derecho a la diferencia.

Para no sucumbir a este tipo de discurso e interpretación, es necesario construir nuevos espacios de diálogo y confrontación democrática de argumentos e interpretaciones en el seno de la intelectualidad negra, discerniendo que, en determinados momentos, algunos argumentos e interpretaciones se volverán hegemónicos y otros no. Me refiero, apoyándome en el pensamiento de Santos (2006), al trabajo de traducción y a la hermenéutica diatópica como forma de comunicación.

Considerando que la identidad negra no es un bloque monolítico ni una construcción universal, la comprensión de las formas que esta construcción asume en Brasil, sea en foros políticos o en la producción de conocimiento realizada por los intelectuales negros, nos desafía a un diálogo más profundo; un diálogo intercultural entre quienes participan de un mismo contexto cultural y sociorracial.

Este diálogo puede llevarse a cabo entre los diferentes perfiles de intelectuales negros procedentes de filiaciones teóricas y políticas distintas, entre las jóvenes generaciones negras que paulatinamente entran en la universidad –sobre todo después de la iniciativa de las cuotas raciales– y los activistas políticos del movimiento negro. Se trata de saberes, culturas y sentidos diversos dentro de un mismo universo cultural afrobrasileño, de construcción de nuevos análisis sobre la vivencia de ser negro

en Brasil. Esta vivencia puede contribuir a nuevas teorías sobre la identidad negra y sus complejas formas de realización.

En este caso, el ejercicio de la hermenéutica diatópica implica fundamentalmente comprender que los argumentos que los diferentes sujetos y grupos producen sobre la identidad negra poseen deficiencias y lagunas, de manera que son incompletos por sí mismos. Llenar estas lagunas y ampliar su sentido sólo puede hacerse mediante un diálogo abierto e intercultural en el interior del universo cultural afrobrasileño.

Ampliar al máximo la inconsistencia de la completud de los análisis de la identidad negra, incluyendo los análisis producidos por los intelectuales negros, puede ser una contribución de la hermenéutica diatópica[11]. En lugar de realizar este procedimiento entre culturas y movimientos sociales diferentes, la vivencia académica de los intelectuales negros y su lugar como un lugar «diferente» que produce conocimiento sobre su propia diferencia dentro de la ciencia nos sitúa ante el desafío del diálogo intercultural entre sujetos de un mismo grupo étnico-racial que ocupan lugares diferentes en la sociedad y la universidad. Este diálogo debe desarrollarse con un pie en la academia y otro en las luchas sociales. En eso consiste su carácter diatópico e innovador. Como alerta Santos (2006), el mayor reto no es jerarquizar los argumentos, sino comprenderlos en la compleja red de las identidades y la diferencia.

Este capítulo, en conclusión, ha presentado los desafíos, reflexiones, tensiones y nuevas propuestas experimentadas por el perfil de intelectual negro que surge en los noventa, del que la autora forma parte. Es un movimiento dinámico que concibe la racionalidad envuelta en la emoción, la energía y el sufrimiento. Retomando de nuevo las reflexiones de bell hooks (1995), podemos afirmar que, muchas veces, el trabajo intelectual nos confronta con la dura realidad. Nos recuerda que la dominación y opresión siguen moldeando las vidas de todos, sobre todo las de las personas negras y mestizas. Nos acerca al sufrimiento tanto como nos hace sufrir. Sin embargo, como declara hooks,

> estar en medio de este sufrimiento para trabajar con ideas que puedan servir de catalizador para la transformación de nuestra conciencia y nuestras vidas, así como las de otros, es un proceso placentero y extático. Cuando el trabajo intelectual surge de una preocupación por el cambio social y político radical, cuando se dirige a las necesidades de las personas, engrandece los lazos de solidaridad y comunidad. Enaltece fundamentalmente la vida (hooks, 1995, p. 478).

---

[11] Uno de los principales objetivos de la hermenéutica diatópica de Santos es criticar el presupuesto de la perfección, la completud y la autosuficiencia para ampliar al máximo la conciencia de incompletud y promover el intercambio recíproco entre culturas, saberes, experiencias, movimientos sociales y formas de vida. *[N. del T.]*

Referencias bibliográficas

ABIB, P. R. J. (2005), *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda,* Salvador, EDUFBA.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PESQUISADORES NEGROS (ABPN), en http://www. mulheresnegras.org/abpn, consultado el 23 de octubre de 2008.

BENTO, M. A. S. (2002), «Branqueamento e branquitude no Brasil», en I. Caron y M. A. S. Bento (orgs.), *Psicologia do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil,* Petrópolis, Vozes, pp. 25-57.

BOBBIO, N. (1997), *Os intelectuais e o poder*, São Paulo, UNESP.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2005), «Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro"», en E. Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas,* Buenos Aires, CLACSO, pp. 169-186.

CHAUÍ, M. (2008), «Intelectual engajado: uma figura em extinção?», en http://www. boaventuradesousasantos.pt/documentos, consultado el 23 de octubre de 2008.

FRANCISCO, A. A. (1987), «Intervenção dos poetas e ficcionistas negros no processo de participação política», en M. Alves, Arnaldo X. y L. Cuti (orgs.), *Criação crioula, nu elefante branco,* São Paulo, Imprensa Oficial, pp. 125-129.

GOMES, N. L. (2008), «Diversidade étnico-racial e formação continuada de professores(as) da educação básica: desafios enfrentados pelo Programa Ações Afirmativas na Universidade Federal de Minas Gerais», en J. E. Diniz-Pereira y G. Leão (orgs.), *Quando a diversidade interroga a formação de professores,* Belo Horizonte, Autêntica, pp. 109-131.

GRAMSCI, A. (s. f.), *Os intelectuais e a organização da cultura,* São Paulo, Círculo do Livro.

HOOKS, b. (1995), «Intelectuais negras», *Estudos Feministas* 3, 2, pp. 464-478.

KING, J. E. (1996), «A passagem média revisitada: a educação para a liberdade humana e a crítica epistemológica feita pelos estudos negros», en L. H. Silva *et al.* (orgs.), *Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais,* Porto Alegre, Editora Sulina, pp. 75-101.

QUIJANO, A. (2005), «Colonialidade do poder, eurocentrismo e América latina», en E. Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas,* Buenos Aires, CLACSO, pp. 227-278.

SANTOS, B. S. (1996), «Por uma pedagogia do conflito», en L. H. Silva *et al.* (orgs.), *Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais,* Porto Alegre, Editora Sulina, pp. 15-33.

— (2004), «Por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências», en B. S. Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente. "Um discurso*

sobre as ciências" revisitado, São Paulo, Cortez, pp. 777-821.
— (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política,* São Paulo, Cortez Editora.
SANTOS, J. (2005), *Intelectualidades negras ou outsiders no Brasil*, tesis doctoral, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
SANTOS, S. A. (2008), «De militantes negros a negros intelectuais», comunicación presentada en el V Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros, Goiânia (mimeografía).

Parte IV
Las reinvenciones de los lugares

XIV

¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal[1]

Boaventura de Sousa Santos

¿Es posible un Occidente no occidentalista? Para mostrar lo que entiendo específicamente por occidentalismo e ilustrar su posibilidad, comienzo por detenerme en un autor cuya obra ha sido dedicada a desmontar, uno a uno, todos los argumentos históricos y sociológicos que han sido invocados por la historia canónica de Europa y del mundo. Me centro en su libro más reciente, *The Theft of History* (2006). A lo largo del libro, Jack Goody se refiere al *West* –Occidente–, entendiendo por tal Europa, «frecuentemente Europa occidental», como una pequeña región del mundo que, por razones varias y sobre todo a partir del siglo XVI, consiguió imponer al resto del mundo sus concepciones de pasado y de futuro, de tiempo y de espacio. Con esto impuso sus valores e instituciones y los transformó en expresiones de la excepcionalidad occidental, ocultando así continuidades y semejanzas con valores e instituciones vigentes en otras regiones del mundo. La hegemonía de esta posición asume tales proporciones que está presente subrepticiamente e incluso en los autores que más crédito dieron a las creaciones de otras regiones del mundo, de Joseph Needam a Norbert Elias, de Fernand Braudel a Edward Said. Acaban por ser eurocéntricos en su lucha contra el eurocentrismo, «una trampa en la que caen frecuentemente el poscolonialismo y el posmodernismo» (Goody, 2006, p. 5).

Según Goody, una verdadera «historia global» sólo será posible en la medida en que sea superado tanto el eurocentrismo como el antieurocentrismo eurocéntrico, tanto el occidentalismo como el orientalismo. Una historia tal es más correcta en el plano epistemológico y más progresista en el plano sociopolítico y cultural. Sólo ella

[1] La traducción del original portugués al español fue elaborada por Rebeca Peralta Mariñelanera y revisada por José Guadalupe Gandarilla Salgado.

permitirá que el mundo se reconozca en su infinita diversidad, la cual incluye también la infinita diversidad de las influencias cruzadas, de las semejanzas y continuidades. Se trata de una historia que pone fin a todas las teleologías porque éstas presuponen siempre la elección de un pasado específico como condición de legitimación de un futuro único.

¿Es posible tal historia? Sí, si es entendida como emanación de la pluralidad de lugares y tiempos a partir de los cuales es escrita y, por tanto, teniendo siempre un carácter parcial. ¿En qué consiste la parcialidad de la historia global propuesta por Goody? Goody entiende que la mejor manera de combatir no eurocéntricamente el eurocentrismo consiste en mostrar que todo lo que es atribuido a Occidente como excepcional y único –sea la ciencia moderna o el capitalismo, el individualismo o la democracia– tiene paralelos y antecedentes en otras regiones y culturas del mundo. Por eso, el dominio de Occidente no se explica por diferencias categoriales sino por procesos de elaboración e intensificación.

Esta historia tiene el gran mérito de proponer un Occidente humilde, un Occidente que conforma con otras regiones y culturas un mosaico mucho más vasto de creatividad humana. La relatividad de las creaciones de Occidente es un desmentido de la fuerza de las razones que las impusieron mundialmente. Más plausiblemente, esta imposición se explica por razones de fuerza, los «cañones y velas» (Cipolla, 1965), de que Occidente se sabe abastecer. La parcialidad de la historia propuesta por Goody reside en que la humildad de Occidente ante el mundo se logra a costa de la ocultación de los procesos, en sí nada humildes y, por el contrario, muy arrogantes, con que ciertas versiones de Occidente se impusieron internamente al mismo tiempo que se imponían al resto del mundo. Sin duda, Goody es consciente de esto, pero, por el poco énfasis que le confiere, en ocasiones da la idea de que la unidad geográfica de Occidente –en sí problemática– se transfiere hacia la unidad de sus creaciones políticas, culturales e institucionales. Se cuestiona la excepcionalidad de las creaciones de Occidente, no los procesos históricos que llevaron al entendimiento que hoy tenemos de ellas. La continuidad con el mundo oculta las discontinuidades categoriales internas. En suma, el Occidente humilde puede redundar en un Occidente pobre.

¿Será esto una forma insidiosa de occidentalismo? El término «occidentalismo», ha generado alguna controversia en los últimos años, y por lo menos pueden identificarse dos concepciones muy distintas. El occidentalismo como contraimagen del orientalismo: la imagen que el «otro», las víctimas del orientalismo occidental, crean respecto a Occidente[2]; el occidentalismo como imagen doble del

[2] Véanse Buruma y Margalit, 2004. Para una crítica, véase Bilgrami, 2006, y para una crítica de Bilgrami, véase Robbins, 2007. Para una versión muy diferente de esta concepción, el occidentalismo chino, véase Chen, 1992

orientalismo: la imagen que Occidente tiene de sí mismo cuando somete al «otro» al orientalismo[3]. La primera concepción contiene la trampa de la reciprocidad: la idea de que el «otro» víctima de estereotipos occidentales tiene el mismo poder –porque tiene la misma legitimidad– para crear estereotipos respecto a Occidente. La segunda concepción es la que me interesa en este texto. La crítica del Occidente hegemónico que implica es hoy patrimonio de la teoría crítica y subyace a la obra de Jack Goody. Para desmontar el occidentalismo entendido en la segunda concepción son imaginables dos vías. La primera, proseguida por Goody en *The Theft of History*, consiste en identificar la relatividad externa de Occidente, o sea, la continuidad entre las innovaciones –valores e instituciones– que le son atribuidas y las experiencias similares en otras regiones y culturas del mundo. La segunda consiste en identificar la relatividad interna de Occidente, la infinita diversidad de las experiencias de Occidente y la continuidad o discontinuidad entre las que prosperaron y acabaron por ser identificadas como específicas de Occidente y las que fueron abandonadas, suprimidas o simplemente olvidadas. Cualquiera de estas vías es legítima y, como ambas pueden ser proseguidas *ad infinitum,* la globalidad de la historia o de la sociología a que conducen será siempre parcial. A pesar de eso, o tal vez por eso, saldremos ganando si ambas se prosiguen con la misma perseverancia.

En este capítulo me centro en la segunda vía y para eso parto de los propios argumentos de Goody. Dentro de los varios «hurtos de la historia» analizados por Goody, selecciono tres: las concepciones de Antigüedad, de ciencia moderna y de teleología del futuro. Intentaré demostrar que estos hurtos cometidos sobre propiedades ajenas, no occidentales, fueron también cometidos entre copropietarios de Occidente. De esos hurtos intramuros resultó un enorme empobrecimiento de Occidente. Vivimos en un periodo en que las críticas de Occidente dentro del propio Occidente comprenden un elevado nivel de autoflagelación, lo que me parece necesario y saludable; enorme fue, y continúa siendo, el daño causado por el imperialismo y neocolonialismo del que se alimenta el Occidente hegemónico. Pienso, sin embargo, que devolver algunos de los objetos hurtados intramuros es fundamental para crear un nuevo patrón de interculturalidad, no sólo en el mundo sino también, en especial, en el interior de Occidente. No hay mucho que esperar de la interculturalidad que es hoy defendida por mucha gente en Occidente si ella no parte de la recuperación de una experiencia originaria de interculturalidad. Al principio hubo interculturalidad y de ella pasamos a la culturalidad. Sólo un Occidente intercultural podrá querer y entender la interculturalidad del mundo y contribuir activamente a ella. Y lo mismo se aplica a otras culturas del mundo pasado y presente.

[3] Véanse Carrier, 1992; Coronil, 1996. Más recientemente, véase Gregory, 2006.

Los ejercicios que propongo buscan ampliar la experiencia histórica de Occidente. Dan voz a tradiciones de Occidente que fueron olvidadas o marginalizadas porque no se adecuaban a los objetivos imperialistas y occidentalistas que vinieron a dominar a partir de la fusión entre modernidad occidental y capitalismo[4]. Traigo a colación estas experiencias y tradiciones sin ninguna intención de recuperación histórica. El objetivo es intervenir en el presente como si tuviese otros pasados más allá de aquel que hizo de él lo que es hoy. Si podía haber sido diferente, podrá ser diferente. Me interesa mostrar que muchos de los problemas ante los que hoy se debate el mundo surgen no sólo del desperdicio de la experiencia que Occidente impuso al mundo por la fuerza, sino también del desperdicio de la experiencia que impuso a sí mismo para sustentar la imposición a los otros[5].

En lo que respecta a la Antigüedad, Goody (2006, pp. 26-67) argumenta que la idea de la excepcionalidad de la Antigüedad clásica –*polis*, democracia, libertad, economía, primado del derecho, arte, *logos*– es una creación helenocéntrica y teleológica que, contra la verdad de los hechos, busca atribuir la excepcionalidad de la Europa moderna a un comienzo tan excepcional como ella. Con esto, se pierde de vista la continuidad entre las creaciones de la Grecia clásica y las culturas con que tuvo profundas relaciones, de Persia a Egipto, de África a Asia, y se menosprecian las contribuciones que hicieron al acervo cultural del que Occidente se apropió. En este texto, me ayudo de Luciano de Samosata para ilustrar la existencia de otra Antigüedad clásica, centrífuga en relación a las creaciones canónicas de Grecia y multicultural en sus raíces. Mi interés por Luciano reside en que nos puede ayudar en una de las tareas que considero centrales para reinventar la emancipación social: crear distancia en relación a las tradiciones teóricas que nos condujeron al callejón sin salida en que nos encontramos.

El segundo tema es la ciencia moderna. La discusión de Goody sobre la ciencia moderna se realiza en diálogo con Joseph Needham y su obra monumental *Science and Civilization in China* (1954). Para Needham, hasta 1600, China era tanto o más avanzada que Europa en el dominio de la ciencia. Fue en el Renacimiento, un proceso cultural exclusivo de Europa, cuando ésta adquiere ventaja sobre China a través de la conversión de la ciencia en un conocimiento exacto, basado en la matematización de las hipótesis sobre la naturaleza y en su verificación experimental sistemática. Goody (2006, pp. 125-153) refuta esta ruptura o diferencia categorial radicada en el Renacimiento y en la afinidad con el capitalismo que le es atribuida, dada la relación que la burguesía establecerá entre conocimiento exacto y lucro. Para él, no hubo revolución científica y la ciencia moderna no se distingue cualitati-

[4] Sobre este tema véase Santos, 1995.

[5] Sobre el concepto de «desperdicio de la experiencia», véase Santos, 2000.

vamente de la ciencia anterior. Consiste apenas en la intensificación de una tradición científica que venía de antiguo. No es mi propósito entrar en este debate. Lo que pongo en cuestión es el hecho de que Goody, a pesar de subrayar los antecedentes del Renacimiento y la existencia de otros renacimientos en otras culturas y en otros tiempos, concuerda con Needham –y, de paso, con la historia convencional de la modernidad europea– sobre las características homogéneas del Renacimiento y las relaciones entre ellas y la ciencia moderna. Existieron muchas concepciones distintas en el Renacimiento, algunas de ellas muy diferentes de las que vinieron a encausar la idea del conocimiento exacto subyacente a la ciencia. Para ilustrar una de esas concepciones recurro a Nicolás de Cusa (1401-1464), un gran filósofo del Renacimiento cuyas teorías en ningún caso podrían servir de soporte a la arrogancia con la que Occidente engendró el orientalismo y, por eso, no tuvieron seguidores. Nos puede ser muy útil ahora, en un momento en que la confianza epistemológica de la ciencia parece tambalearse.

Finalmente, el libro *The Theft of History* es una crítica radical del teleologismo que domina la tradición canónica y eurocéntrica de la historia europea y del mundo. El teleologismo consiste en proyectar en un pasado más o menos remoto de Occidente una característica o ventaja única que explica la dominación de Occidente en el mundo actual y la certeza lineal de su trayectoria futura. Goody critica el teleologismo, poniendo en cuestión, una a una, todas las ventajas o características originales que supuestamente están en el origen de la diferencia categorial o cualitativa de Occidente en relación al resto del mundo. También aquí mi propósito no es cuestionar a Goody al respecto, sino presentar otra tradición de la modernidad occidental, una tradición olvidada o marginalizada precisamente por rechazar el teleologismo de la historia –bajo la forma de un cuestionamiento teológico– y no poder, por eso, ser puesta al servicio de las certezas religiosas y civilizadoras de Occidente. Esa tradición es la apuesta de Pascal.

Luciano de Samosata, Nicolás de Cusa y Blaise Pascal son mis puntos de partida para reflexionar sobre las condiciones teóricas y epistemológicas de la superación del occidentalismo y del fin del robo de la historia.

La filosofía a la venta

Supongamos que, por dejar de ser útiles a sus adeptos, sean puestas a la venta las filosofías y las teorías que nos acompañaron en los últimos siglos o incluso apenas en las últimas décadas: determinismo, libre albedrío, universalismo, relativismo, realismo, constructivismo, marxismo, liberalismo, neoliberalismo, estructuralismo, postestructuralismo, modernismo, posmodernismo, colonialismo, neocolonialismo, posco-

lonialismo, etc. Supongamos incluso que los adeptos de las diferentes teorías habían llegado a la conclusión de que no sólo sus propias teorías habían dejado de ser útiles sino también todas las otras. No estaríamos, pues, interesados en comprar ninguna de ellas. Los potenciales compradores, suponiendo que los hubiera, serían necesariamente gente extraña al mundo en que las diferentes teorías habían sido desarrolladas, mundo que, por comodidad, podemos llamar el mundo académico. Antes de disponerse a comprar, harían naturalmente dos preguntas: ¿cuál es la utilidad que esta o aquella teoría podría tener para mí?, ¿cuál es su precio? Las diferentes teorías, ellas mismas o por la voz de sus creadores, tendrían que responder a estas preguntas bajo la pena de quedarse sin vender, e intentarían responder de la manera más apelativa y con el fin de suscitar en el cálculo del potencial comprador una buena relación entre utilidad y precio. Al estar muchas teorías a la venta, seguro que la competencia entre ellas sería elevada. La dificultad de las teorías en responder a las preguntas sería mucho mayor en tanto que las teorías están habituadas a imponer su utilidad, no a ofrecerla, y a definirla en términos de verdad, la cual, obviamente, no tiene precio. El resultado de la venta dependería no sólo del bolsillo de los compradores, sino del valor de la utilidad que ellos atribuyeran a las teorías, no teniendo éstas ninguna posibilidad de influenciar ni al bolsillo ni al valor y, por tanto, a las decisiones.

Convengamos que, si para todos nosotros esta venta sería en sí misma un escándalo, la jerarquía del valor-precio que establecería entre las teorías sería aún mucho mayor. Pero el escándalo de los escándalos sería si los compradores afortunados, confiriendo utilidad a teorías que consideramos antagónicas –por ejemplo, determinismo y libre albedrío–, las compraran en un mismo lote para permitir usos complementarios.

Antes de que el escándalo se vuelva contra mí, me gustaría ampliar dos notas. La primera es que, si tal venta ocurriese, no sería inédita. Fue propuesta aproximadamente en el año 165 de nuestra era por un personaje centrífugo de la Antigüedad clásica, un clásico marginal de la cultura occidental que nació «bárbaro» de Siria, en Samosata, junto al río Éufrates. Me refiero a Luciano de Samosata (1905, p. 190) y a su diálogo *La almoneda de los filósofos,* en que Zeus, ayudado por Hermes, pone a la venta las diferentes escuelas de la filosofía griega, algunas de ellas traídas por sus fundadores: pitagóricos, Diógenes, Heráclito y Demócrito –en un mismo lote–, Sócrates, Crisipo, epicureísmo, estoicismo, escepticismo peripatético. Hermes atrae los potenciales compradores, todos comerciantes, gritando alto y claro: «¡A la venta! Una variedad surtida de filosofías vivas! ¡Posiciones de todo tipo! ¡Pago al contado o mediante garantía!» (Samosata, 1905, p. 190). La «mercancía» va siendo expuesta, los comerciantes van llegando y tienen el derecho de interrogar a cada una de las filosofías a la venta, comenzando invariablemente con la pregunta sobre la utilidad para el comprador y su familia o grupo. El precio es establecido por Zeus, que, a veces, se limita a aceptar ofertas hechas por los comerciantes compradores.

La venta tiene pleno éxito y Hermes termina ordenando a las teorías que dejen de ofrecer resistencia y sigan a sus compradores, al mismo tiempo que dice al público: «Señores, esperamos verlos mañana. Estaremos ofreciendo nuevos lotes útiles para hombres comunes, artistas y comerciantes» (Samosata, 1905, p. 206).

La segunda nota es que no estoy tan seguro de que esta hipotética y potencialmente escandalosa venta no esté, de hecho, ya ocurriendo, bajo formas mucho más sutiles pero no menos eficaces y sin causar ningún escándalo. Sustituyamos a Zeus y Hermes por universidades, editoriales, reseñas, revistas especializadas, congresos, publicaciones periódicas de divulgación cultural, catálogos, *amazon.com*, y a los comerciantes por estudiantes, colegas, público culto y solvente, y el contexto de la venta, de las utilidades y de los precios aparecerá más o menos evidente. La diferencia es que está todo a la venta y al mismo tiempo, como en un supermercado, nadie pasa por la experiencia humillante de sentirse objeto de un específico acto de compra y venta. Cuando todo acontece en general, los detalles no son importantes.

La ventaja del método de Luciano de Samosata en relación al contemporáneo es que permite crear distancia respecto a las teorías, al conocimiento constituido. Las transforma de sujetos en objetos, crea un campo de exterioridad en relación a ellas y las somete a pruebas para las cuales no fueron diseñadas. No permite que disputen entre sí y menos que disputen la atención de extraños sobre cuyas preferencias no tienen control. Las sujeta al caos de la sociedad en que son producidas y les muestra que la verdad a la que aspiran –la verdad que Luciano (1905, p. 213) describe como «esta criatura sombría, de complexión indefinida […] desnuda y sin ningún ornamento, furtiva a la observación y siempre por desaparecer de nuestra vista»– no reside en la correspondencia a una realidad dada y sí en la correspondencia a una realidad por dar, a la utilidad en función de criterios y objetivos sociales, en sentido amplio.

Esta distancia en relación al canon teórico está inscrita en el origen y trayectoria de Luciano de Samosata. La ciudad donde nació, hoy sumergida bajo las aguas de la presa Ataturk, en Turquía, fue parte del reino de Comagene, de la antigua Armenia, después integrado en el Imperio romano. Era una región de intercambios comerciales y culturales muy intensos, dotada de una viva *Mischkultur* donde la filosofía y la literatura griega convivían con el cristianismo y el judaísmo, y con muchas otras culturas del Próximo y Medio Oriente. Luciano, un «sirio helenizado», que asimismo se hacía llamar «bárbaro», dejó su tierra natal para proseguir su carrera de retórico en los centros culturales del mundo romano[6].

---

[6] Luciano de Samosata permaneció siempre como una figura excéntrica de la Antigüedad clásica, considerado por algunos clasicistas como un mero «periodista» o un «artista». Véanse, en sentido contrario, entre otros, C. P. Jones, 1986, y Zappala, 1990. Un tratamiento polémico de Luciano como satirista puede leerse en Sloterdijk, 1987.

A mi entender, este distanciamiento es hoy más necesario que nunca y se debe a una de las características más centrales de nuestro tiempo, tal vez la que mejor define su carácter transicional. Me refiero a la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles. Vivimos un tiempo de preguntas fuertes y de respuestas débiles. Al contrario de Habermas (1990), para quien la modernidad occidental es todavía un proyecto incompleto, he venido argumentando que nuestro tiempo es testimonio de una crisis final de la hegemonía del paradigma sociocultural de la modernidad occidental y que, por tanto, es un tiempo de transición paradigmática (Santos, 1995, 2000). Los tiempos de transición son, por definición, tiempos de preguntas fuertes y respuestas débiles. Las preguntas fuertes se dirigen no sólo a nuestras opciones de vida individual y colectiva sino sobre todo a los fundamentos que crean el horizonte de posibilidades entre las cuales es posible escoger. Son, por lo tanto, cuestiones que provocan un tipo particular de perplejidad. Las respuestas débiles son aquellas que buscan responder sin poner en cuestión el horizonte de posibilidades, imaginando en él virtualidades para agotar el campo de las preguntas y de las respuestas posibles o legítimas. Pero precisamente porque el cuestionamiento de esa virtualidad está en la raíz de las preguntas fuertes, las respuestas débiles no atenúan la perplejidad que éstas suscitan, pudiendo, por el contrario, aumentarla. Las preguntas y respuestas pueden variar de acuerdo con la cultura y la región del mundo. Por lo demás, la discrepancia entre la fuerza de las preguntas y la debilidad de las respuestas parece ser común. Deriva de la diversidad contemporánea de zonas de contacto que implican diferentes culturas, religiones, economías, sistemas sociales y políticos, y modos de vida, resultante de lo que vulgarmente denominamos globalización[7]. Las asimetrías de poder en estas zonas de contacto son muy vastas hoy, incluso más todavía que en el periodo colonial, además de más numerosas e intensas. La experiencia de contacto es siempre una experiencia de límites y fronteras. En las condiciones presentes, es la experiencia de contacto la que provoca la discrepancia entre las preguntas fuertes y las respuestas débiles.

La especificidad de la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles en la transición paradigmática que vivimos es resultado de los problemas de nuestro tiempo –los que suscitan las preguntas fuertes–, que han dejado de ser objeto de reflexión por parte del conocimiento privilegiado de nuestro tiempo, la ciencia moderna, a medida que ésta se institucionalizó y profesionalizó. En su origen, la ciencia tuvo plena conciencia de que los problemas más importantes de la existencia se le escapaban, por ejemplo, algunos de tal envergadura como el de la existencia de Dios, el del sentido de la vida, el del modelo o modelos de una buena sociedad, el de la felicidad, el de las relaciones entre los hombres y las otras criaturas que, no siendo

[7] Sobre los procesos de globalización, véase Santos, 2001, pp. 31-110.

humanas, compartían con los hombres la dignidad de ser igualmente creaciones de Dios. Estos problemas convergían en otro mucho más dilemático para la ciencia: el de que ésta no puede dar cuenta del fundamento de su cientificidad, de la verdad científica en cuanto verdad. En el mundo occidental, estos problemas continuaron siendo del dominio de la filosofía y de la teología durante los siglos XVII y XVIII. A partir del siglo XIX, sin embargo, y con la creciente transformación de la ciencia en fuerza productiva del capitalismo, se produjo una doble reducción en esta compleja relación entre saberes. Por un lado, la hegemonía epistemológica de la ciencia la convirtió en el único conocimiento válido y riguroso. Con esto, los problemas dignos de reflexión pasaron a ser solamente aquellos a los que la ciencia pudiera dar respuesta. Los problemas existenciales fueron así reducidos a lo que de ellos pudiera ser dicho científicamente, lo que implicó una dramática reconversión conceptual y analítica.

Así se creó lo que, en la estela de Ortega y Gasset (1987, p. 39), designo como *pensamiento ortopédico:* el constreñimiento y el empobrecimiento causados por la reducción de los problemas a marcos analíticos conceptuales que le son extraños. Con la creciente institucionalización y profesionalización de la ciencia –concomitante con el paso, señalado por Foucault, del «intelectual universal» al «intelectual específico»–, la ciencia pasó a responder exclusivamente los problemas planteados por ella. La vastedad de los problemas existenciales que les subyacían desapareció. Pero desapareció debido a otra reducción que entretanto se había producido. Como sucede, en general, con cualquier hegemonía, la de la ciencia se extendió más allá de la ciencia, sometiendo a la filosofía, la teología y las humanidades en general a un proceso de cientifización, un proceso que tuvo lugar de múltiples formas, correspondientes a las múltiples fases del positivismo, sobre todo en la forma de positivismo o empirismo lógico. Con esto, el pensamiento ortopédico se prolongó más allá de la ciencia y, con la creciente institucionalización y profesionalización de estas disciplinas, los problemas por ellas tratados pasaron a ser exclusivamente los problemas por ellas planteados. En suma, respuestas académicas para problemas académicos cada vez más distantes y reductores de los problemas existenciales que estaban en su origen, cada vez más irrelevantes para dar cuenta de ellos.

Este vasto proceso de monopolización epistemológica no ocurrió sin contradicciones. La señal de éstas se encuentra precisamente en la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles que caracteriza a nuestro tiempo. Selecciono al azar cuatro de esas preguntas. Primera pregunta: si hay una sola humanidad, ¿por qué es tan grande la diversidad de los principios, concepciones y prácticas de dignidad humana y tan obvias las divergencias e incluso contradicciones entre ellas? La respuesta del pensamiento ortopédico consiste en reducir esa diversidad al universalismo abstracto de los derechos humanos. Una respuesta dé-

bil porque niega lo que afirma –el universalismo– al afirmar lo que niega –la diversidad–. Si los derechos humanos son múltiples e internamente diversos, no hay ninguna razón para creer que la multiplicidad y diversidad se confinen a las que ellos contienen. Basta pensar que la diferenciación interna de los derechos humanos, lejos de ser un proceso sistémico autopoiético, es el resultado de contradicciones y luchas sociales que, entre muchas otras manifestaciones, se condensan en derechos.

Segunda pregunta: ¿existe realmente una alternativa al capitalismo? Después del fracaso histórico de tantas tentativas de construcción de una sociedad no capitalista, con consecuencias tan trágicas, ¿no deberíamos buscar alternativas dentro del capitalismo en vez de alternativas al capitalismo? La perplejidad causada por esta cuestión reside en la teoría de la historia que le subyace. Si todo lo que existe en la historia es histórico, o sea, tiene un principio y un fin, ¿por qué razón debería el capitalismo ser diferente? Pero también proviene de algunos hechos perturbadores. ¿No existirá alternativa para un mundo en el que 500 de los individuos más ricos detentan un rendimiento semejante al rendimiento sumado de los 40 países más pobres, con una población de 416 millones de personas (PNUD, 2005, p. 30), y en el que la catástrofe ecológica es una posibilidad cada vez menos remota? ¿Debemos asumir como un hecho inevitable que los problemas causados por el capitalismo sólo podrán ser resueltos por más capitalismo, que la economía de la reciprocidad no es una alternativa creíble a la economía del egoísmo, y que la naturaleza no merezca otra racionalidad que no sea la irracionalidad con que es tratada por el capitalismo? La perplejidad causada por estas preguntas es mucho mayor en tanto se sabe que, sin la concepción de una sociedad alternativa y sin una lucha políticamente organizada que la posibilite, el presente, por más violento e injusto que sea, tiende a ser despolitizado –la discusión de las cuestiones políticas da lugar a la discusión del carácter de los políticos– y, como consecuencia, deja de ser una fuente de movilización para la revuelta, el inconformismo y la oposición.

La respuesta débil es doble. Por un lado, en el plano filosófico, la igualdad esencial de los hombres no se contradice con la desigualdad circunstancial del mérito entre ellos. Por otro, en el plano político, el hambre, la desnutrición y las pandemias no son causadas por el capitalismo sino, al contrario, por la incipiente penetración de éste en muchas partes del mundo. No resultan de fallas de mercado, sino del hecho de que el mercado no está aún suficientemente implantado. Son dos respuestas débiles, por un lado, porque cualquier ciudadano común, dotado de las simples luces de la vida, sabe que, si es verdad que la desigualdad depende del mérito, no es menos verdad que el mérito depende de la desigualdad. Y, por otro, porque las mismas luces muestran que, con excepción de las vacunas, la causa de un problema no puede ser su solución.

La tercera pregunta se puede formular así: ¿cómo es posible que todo lo que fue defendido en nombre de la paz perpetua, de Adam Smith a Kant, Locke y Hobbes –el mercado, la democracia, el derecho y el Estado–, haya producido o haya sido impotente para impedir la producción de esta situación de guerra perpetua en que nos encontramos? La respuesta débil es también aquí doble. Las guerras entre países del Sur global son el resultado del despotismo y del atraso civilizacional, mientras que las guerras entre los países del Norte global y los del Sur global –incluyendo el colonialismo– son el resultado de la lucha contra el despotismo, en nombre de la democracia y del progreso civilizacional. La respuesta es débil porque para cualquier ciudadano, dotado de las simples luces de la vida, es extraño que, por razones tan opuestas, se produzca exactamente el mismo resultado: la muerte innecesaria de millones de personas inocentes. Si, por definición, el despotismo no se puede imponer democráticamente, ¿es posible imponer despóticamente la democracia? ¿El atraso civilizacional de algunos es el opuesto o la consecuencia del avance civilizatorio de otros? El ciudadano común tiene, así, que guardar las preguntas fuertes para sí.

Finalmente, la cuarta pregunta. Parece evidente que, sin lo que hoy designamos por naturaleza, la humanidad no puede sobrevivir. ¿Cómo explicar entonces que el más ambicioso proyecto puesto en marcha en los últimos cuatrocientos años para controlar la naturaleza y colocarla al servicio del hombre haya dado como resultado el más trágico descontrol y la amenaza, cada vez más inminente, a la supervivencia de la humanidad? La respuesta débil es conocida y también es doble: los problemas ambientales son problemas científicos y tecnológicos que se pueden resolver con más ciencia y tecnología; la creación de mercados ambientales de industrias de la ecología –no necesariamente ecológicas– puede traer una nueva fuente de equilibrio y de sostenibilidad ambientales. Esta respuesta deja al ciudadano común, dotado de las simples luces de la vida, con una inquietante perplejidad. ¿Cómo es que estos mercados ambientales e industrias de la ecología pueden garantizar la sostenibilidad ambiental si la sostenibilidad de unos y otros depende de la continua amenaza de la insostenibilidad ambiental?

Esta discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles es una característica general de nuestro tiempo, constituye el espíritu epocal, pero sus impactos en los países del Norte global y del Sur global son muy distintos. Las respuestas débiles tienen alguna credibilidad en el Norte global porque fue en éste donde más se desenvolvió el pensamiento ortopédico y porque, traducidas en políticas, son las respuestas débiles las que aseguraron la continuidad de la dominación neocolonial del Sur global por el Norte global y permiten a los ciudadanos de este último beneficiarse de esa dominación sin que se den cuenta de ella. En el Sur global, las respuestas débiles se traducen en imposiciones ideológicas y violencias de toda especie en la cotidianidad de los ciudadanos, excepto en la de las elites, que constituyen el

pequeño mundo del Sur imperial, la «representación» del Norte global en el Sur global. Se condensa, no obstante, en el espíritu de la época el sentimiento de que esta diferencia de impactos, a pesar de real y abismal, esconde la tragedia de una condición común: la saturación de conocimiento-basura incesantemente producido por un pensamiento ortopédico que hace mucho dejó de pensar en las mujeres y en los hombres comunes. Esta soledad se expresa en la carencia inabarcable de conocimiento creíble y prudente que nos garantice a todos, mujeres, hombres y naturaleza, una vida decente[8]. Esa carencia no nos permite siquiera identificar y mucho menos definir la verdadera dimensión de los problemas que afligen a la época. Éstos se manifiestan como un conjunto de sentimientos contradictorios: agotamiento que no esconde carencia, malestar que no esconde injusticia, rabia que no excluye esperanza. El agotamiento surge del incesante adoctrinamiento de las victorias donde los ciudadanos, con las simples luces de la vida, ven derrotas, de soluciones donde ven problemas, de verdades periciales donde ven intereses, de consensos donde ven resignaciones. El malestar surge de la falta de razonabilidad cada vez más patente de la racionalidad proclamada por el pensamiento ortopédico, una máquina de injusticia que se vende a sí misma como máquina de felicidad. La rabia emerge de la regulación social disfrazada de emancipación social, de la autonomía individual usada para justificar siervos neoesclavistas, de la proclamación reiterada de la imposibilidad de otro mundo mejor, para acallar la idea difusa, pero muy genuina, de que la humanidad y la naturaleza tienen derecho a algo mejor que el actual estado de cosas. Del agotamiento se aprovechan los maestros del pensamiento ortopédico para transformarlo en realización plena: el fin de la historia (Fukuyama, 1992) cuando el malestar y la rabia son «tratados» con prótesis farmacéuticas, con la anestesia del consumo o, en la aplastante mayoría de los casos, con la anestesia de la ideología del consumo sin posibilidad realista de consumir y, finalmente, con la fantasía de la industria del entretenimiento. Ninguno de estos mecanismos, sin embargo, parece funcionar disfrazando totalmente, con la eficacia del funcionamiento, la abismal disfunción que él mismo constituye al ser necesario y eficaz.

Este espíritu epocal suscita el mismo distanciamiento en relación a las teorías y las disciplinas que nos es revelado por Luciano de Samosata. Las teorías y las disciplinas están demasiado ocupadas consigo mismas para que puedan responder las cuestiones que nuestro tiempo les plantea. El distanciamiento explica el predominio de epistemologías negativas y, concomitantemente, de éticas y posturas políticas también negativas. Las razones del rechazo de lo que existe ética, política y epistemológicamente son mucho más convincentes que las que se invocan para definir y defender alternati-

[8] La problemática de la construcción de un conocimiento prudente para una vida decente es analizada en Santos (org.), 2003.

vas. Aun cuando el desequilibrio entre rechazo y alternativa sea común a todas las épocas, pareciera ser desproporcionadamente grande en nuestro tiempo. ¿Por qué el horizonte de las revoluciones modernas colapsó, o por qué nuestro tiempo se debate en ser demasiado prematuro para ser prerrevolucionario o demasiado tardío para ser posrevolucionario? Asumir plenamente nuestro tiempo significa reconocer esa desproporción y proceder a partir de ella. Significa, en otras palabras, radicalizar el rechazo y buscar las alternativas a partir de la radical incertidumbre de éstas.

En el plano epistemológico, el único del que me ocupo en este texto, el rechazo implica un cierto tipo de acción directa epistemológica que consiste en ocupar las teorías y las disciplinas sin respeto a sus propietarios –escuelas o corrientes de pensamiento, instituciones– con un triple objetivo:

1. Mostrar que las teorías y disciplinas pierden la compostura y la serenidad cuando son interpeladas por preguntas que no se hayan hecho a sí mismas, por más simples que sean.
2. Identificar complementariedades y complicidades donde las teorías y disciplinas ven rivalidades y contradicciones.
3. Mostrar que la eficacia de las teorías y disciplinas reside tanto en lo que muestran como en lo que ocultan, tanto en la realidad que producen como existente, como en la realidad que producen como no existente.

Para realizar el primer objetivo, será útil simular experimentos sociales en los que las teorías y las disciplinas sean puestas en la situación de los simios del rey egipcio contada por Luciano de Samosata en otro diálogo, *El pescador:*

> Es la historia de un rey egipcio que enseñó a sus monos la danza de la espada. Las criaturas, con apurado instinto imitativo, rápidamente aprendieron y pasaron a actuar en la Corte adornadas con trajes rojos y máscaras. Durante algún tiempo el espectáculo fue un gran éxito. Hasta que un día un ingenioso espectador trajo consigo algunas nueces y las tiró hacia el palco. En un ápice, los monos olvidaron la danza, se despojaron de su humanidad y volvieron a su simiesca condición: helos ahí rasgando los trajes y destrozando las máscaras, en una lucha feroz por las nueces. Y así se desmoronó el cuerpo de baile y la solemnidad del auditorio (Samosata, 1905, p. 222)

Mi hipótesis es que las teorías y disciplinas rigieron de modo no teórico y no disciplinar cuando fueron objeto de cuestiones no previstas por ellas. La manipulación ortopédica que ellas ejercieron sobre la realidad, de nada le serviría en el momento en que fueron cuestionadas. La respuesta no será ortopédica. La imaginación epistemológica, filosófica y sociológica de nuestro tiempo se ejercita privilegiada-

mente identificando los cuestionamientos que descomponen las teorías y disciplinas y las obligan a confrontarse con lo impensado que habita su pensamiento. Para realizar los dos últimos objetivos, también podemos recurrir a Luciano de Samosata y, metafóricamente a la venta, tal como Zeus y Hermes, de las diferentes teorías y disciplinas. Se comprende que haya resistencia. Es fácil imaginar la incomodidad que habrán sentido Demócrito y Heráclito al ser vendidos en el mismo lote. Por otro lado, las teorías y disciplinas, que se consolidaron dictando utilidades a la sociedad, no comprendieron que su utilidad puede ser objeto de evaluación. Del mismo modo, las teorías y las disciplinas que teorizaron, a favor del capitalismo, la universalidad de la competencia frente a la cooperación, de la compra y venta frente a la dádiva, del interés propio frente a la generosidad, no aceptaron que ellas mismas sean puestas a la venta y mucho menos por agentes intrusos y no certificados.

Pero el rechazo de las teorías y disciplinas bajo la forma metafórica de la compra y venta no es tan radical como se piensa. Al final, si hay compra y venta es porque las teorías y disciplinas tienen alguna utilidad. De otro modo, serían simplemente tiradas a la basura. La radicalidad reside en evaluarlas a partir de una racionalidad más amplia de la que les subyace. No se trata de hacer una sociología convencional de las teorías y de las disciplinas, pues ésta será siempre rehén de su objeto bajo pena de rechazarse a sí misma. Se trata, igualmente, de construir un modo de interpelar las teorías y las disciplinas a partir de una racionalidad más amplia que designo como razón cosmopolita, asentada en los procedimientos no convencionales de la sociología transgresora de las ausencias y de las emergencias. Como traté detalladamente este tema en otro lugar (Santos, 2006, pp. 87-126), me limito aquí a reiterar que la sociología de las ausencias parte de la idea de que la racionalidad que subyace al pensamiento ortopédico occidental es una racionalidad indolente, que no reconoce y, por eso, desperdicia mucho de la experiencia social disponible o posible en el mundo. Buena parte de la realidad que no existe o es imposible, es activamente producida como no existente e imposible. Para captarla, es necesario recurrir a una racionalidad más amplia que revele la disponibilidad de mucha experiencia social declarada inexistente –la sociología de las ausencias– y la posibilidad de mucha experiencia social emergente, declarada imposible –la sociología de las emergencias.

Como referí, asumir la condición de nuestro tiempo consiste no sólo en rechazar el pensamiento ortopédico sino también en buscar alternativas a partir de la radical incertidumbre de éstas. O sea, la sociología de las ausencias y de las emergencias se debe asentar en procedimientos epistemológicos que credibilicen la búsqueda de alternativas en condiciones de elevada incertidumbre. Antes de identificar esos procedimientos, paso a analizar las dos grandes incertidumbres que confrontan nuestro tiempo y que lo confrontan más cuanto más se libera del pensamiento ortopédico y de la razón indolente.

La paradoja de la finitud y de la infinitud

La primera incertidumbre se refiere a la diversidad inagotable e inabarcable de las experiencias de vida y de saber del mundo. Los movimientos nacionalistas, en lucha por la liberación del colonialismo, y los nuevos movimientos sociales –del movimiento feminista al movimiento ecológico, del movimiento indígena al movimiento de los afrodescendientes, del movimiento campesino al movimiento de la teología de la liberación, del movimiento urbano al movimiento LGBT[9]–, además de ampliar el ámbito de las luchas sociales, trajeron consigo nuevas concepciones de vida y de dignidad humana, nuevos universos simbólicos, nuevas cosmogonías, gnoseologías y hasta ontologías. Trajeron también nuevas emociones y afectividades, nuevos sentimientos y pasiones. Fueron estos movimientos los que crearon las condiciones para la sociología de las ausencias y de las emergencias. Paradójicamente, este proceso, que apunta hacia la infinitud de la experiencia humana, ocurre a la par que otro, aparentemente contradictorio, que fue revelando la finitud del planeta Tierra, la unidad de la humanidad y de la naturaleza que habita –la hipótesis Gaia–, los límites de la sostenibilidad de la vida en la Tierra. Lo que designamos como globalización contribuyó, de manera contradictoria, a profundizar la dúplice conciencia de infinitud y de finitud.

La primera incertidumbre nos coloca, pues, ante la paradoja de la finitud y de la infinitud. ¿Cómo es que en un mundo finito la diversidad de la experiencia humana es potencialmente infinita? A su vez, esta paradoja nos coloca ante una carencia epistemológica aparentemente insuperable: el saber que nos falta para captar la inagotable diversidad del mundo. La incertidumbre causada por esta carencia es aún mayor si tenemos en mente que la diversidad de la experiencia del mundo incluye la diversidad de los saberes que existen en el mundo y, por lo tanto, de las concepciones, sea sobre la finitud del mundo, sea sobre la propia diversidad infinita del mundo.

El pensamiento ortopédico y la razón indolente que le subyace eluden esta complejidad, creando totalidades hechas de partes homogéneas. La carencia respecto a la finitud se transforma en un problema técnico-científico, mientras que la carencia respecto a la diversidad infinita es ignorada como un no problema. Sabemos hoy del malestar que esta respuesta –una respuesta débil– nos crea. De ahí la incertidumbre que nos asola. No hay, pues, cómo huir de la propuesta de una epistemología que nos permita caminar en medio de tanta incertidumbre y que permita ver ésta, no como un constreñimiento, sino como el otro lado de la capacitante afirmación de una insospechada e inagotable diversidad de los saberes y de las experiencias huma-

[9] Lesbianas, gays, bisexuales y transgénero.

nas. Sin querer ser demasiado esencialista, podrá tal vez afirmarse, como hizo Ortega y Gasset (1987, p. 51), que el ser humano es un ser condenado a transformar necesidad –finitud, sostenibilidad– en libertad –diversidad, infinitud–. Es cierto que, aun cuando ésta sea una hipótesis ontológica plausible, sólo resuelve en parte la paradoja. Deja abierta la cuestión epistemológica. ¿Con qué saberes revelar las experiencias producidas por el pensamiento ortopédico, como no existentes –sociología de las ausencias– o como imposibles –sociología de las emergencias–? ¿Cómo identificar, evaluar y jerarquizar saberes tan diversos y los modos en que constituyen la experiencia del mundo? ¿Cómo articular los saberes que sabemos con los saberes que ignoramos?

La urgencia y el cambio civilizacional

La segunda condición de incertidumbre se refiere específicamente a las alternativas culturales, políticas, sociales, económicas, que pueden ser pensadas y accionadas a partir de la inagotable diversidad humana, existiendo en un mundo finito. Si la primera incertidumbre nos coloca ante la paradoja de la finitud-infinitud; la segunda, frente a la paradoja de la urgencia y del cambio civilizacional. En los últimos doscientos años, el pensamiento ortopédico, tanto de izquierda como de derecha, y la razón indolente que le subyace, atribuyeron un sentido y una dirección a la historia asentados en una concepción lineal del tiempo –progreso– y en una concepción evolucionista de las sociedades –del subdesarrollo al desarrollo–. Con base en esta concepción, fue posible definir alternativas, determinar el movimiento de la historia y también definir su fin, el estado final de la evolución –edad positiva de Comte, solidaridad orgánica de Durkheim, industrialismo de Spencer, comunismo de Marx, etc.–. La crítica de esta teoría de la historia está hecha y de ella no me ocupo aquí. Me concentro en lo que quedó de su colapso. A pesar de que el colapso sea de la teoría como un todo, los maestros del pensamiento ortopédico lo manipularon para reducir la vigencia de la teoría a la definición del último estadio: las tesis del fin de la historia. En esta posición se inspiraron muchas de las respuestas débiles que se han dado a las preguntas fuertes que nuestro tiempo nos plantea. Vimos, sin embargo, que las respuestas débiles han acabado causando sentimientos de agotamiento, carencia, malestar, injusticia y rabia, que están en la base del distanciamiento en relación al pensamiento ortopédico. De aquí resulta que la incertidumbre de las alternativas reside no en ellas en sí, sino en el pensamiento que las desacredita. Como he venido defendiendo, no necesitamos de alternativas sino de un pensamiento alternativo de alternativas.

Este distanciamiento en relación al pensamiento ortopédico se manifiesta en el rechazo de los futuros por él propuesto y en la afirmación difusa y aspiracional de un

futuro mejor, de otro mundo posible[10]. Es una afirmación débil porque su fuerza pasa más por sus rechazos que por las propuestas alternativas[11]. Es la afirmación de un futuro mejor sin saber si es posible y mucho menos cómo será. Tiene la naturaleza de una utopía, pero de una utopía muy diferente a las utopías modernas. Para ella, es más importante afirmar la posibilidad de la alternativa que definir su perfil. Es una exigencia ética a la rebeldía de las necesidades históricas, una lucha *in extremis* por el inacabamiento de la historia. La necesidad de exigir va a la par con la incertidumbre de lo que se exige. De esta conjunción surge la preferencia por el futuro que está a mano, por actuar aquí y ahora, por la *actio in proximis.* Esta preferencia es vivida como una necesidad atravesada por la urgencia de actuar bajo pena de ser demasiado tarde. También aquí nuestra condición utópica diverge fundamentalmente de la condición utópica moderna, que siempre se centró en un futuro tan brillante como distante, en la *actio in distans,* en la sumisión de la táctica a la estrategia.

Pero también en este dominio la condición de nuestro tiempo es paradójica. Si por un lado, domina el sentimiento de urgencia, por actuar ahora ya que mañana puede ser demasiado tarde, por otro, y paradójicamente, domina la idea de que la dimensión de lo que hay que hacer para garantizar la posibilidad de un mundo mejor implica un cambio civilizacional, el cual sólo podrá ocurrir a largo plazo, una *actio in distans.*

La paradoja se produce en la polarización entre las dos temporalidades extremas de la acción colectiva de transformación social: el marco temporal de la acción urgente y el marco temporal del cambio civilizacional. El marco temporal de la acción urgente pasa por fenómenos como el calentamiento global y la sensación de una inminente catástrofe ecológica, la preparación mal disfrazada de una nueva guerra nuclear, la erosión de las condiciones de sostenibilidad básica –el agua, por ejemplo– de vida de una población cada vez más vasta, el impulso descontrolado hacia una guerra interna y la destrucción injusta de tantas vidas humanas provocada por el agotamiento de los recursos naturales, el crecimiento exponencial de la desigualdad social, las nuevas formas de despotismo social y la emergencia o reemergencia de regímenes sociales regulados tan sólo por la fuerza de diferencias de poder extremas o por jerarquías estamentales de nuevo tipo, llamadas neofeudales. Todos estos factores parecen imponer el que se dé prioridad inmediata a la acción a corto plazo,

[10] «Otro mundo es posible» es precisamente la consigna que congrega a los movimientos y las organizaciones sociales que desde 2001 han animado el Foro Social Mundial. Véase Santos, 2005, 2008a y 2008b.

[11] Más abajo hago una distinción entre respuestas débiles-débiles y respuestas débiles-fuertes, y en otro lugar atribuyo a las movilizaciones sociales guiadas globalmente en nombre del Foro Social Mundial el carácter de respuestas débiles-fuertes. Véase Santos, 2008a y 2008b.

aquí y ahora, una vez que el largo plazo puede que ni siquiera exista si las tendencias expresadas evolucionan fuera de control. Ciertamente, la presión de la urgencia tiene su origen en factores distintos en el Norte global y en el Sur global, pero parece estar presente en todas partes.

A su vez, el marco temporal del cambio civilizacional se basa en la idea de que las realidades de nuestro tiempo exigen cambios más profundos y a largo plazo. Los hechos antes mencionados son síntomas de estructuras profundamente enraizadas y de organizaciones que no pueden ser afrontadas por un intervencionismo a corto plazo, ya que la lógica de tales intervenciones pertenece al actual paradigma civilizacional y, por lo tanto, sólo puede contribuir a reproducirlo aun cuando diga combatirlo. El siglo XX probó con una crueldad inmensa que tomar el poder no es suficiente, que, en vez de tomar el poder, es necesario transformarlo[12].

La coexistencia de estas polaridades temporales produce una enorme turbulencia en viejas distinciones y fragmentaciones del pensamiento crítico social y político, como son las dicotomías entre táctica y estrategia y entre reformismo y revolución. En cuanto el sentido de urgencia apela a posiciones tácticas y reformistas, el sentido paradigmático de cambio civilizacional apela a posiciones estratégicas y revolucionarias. Pero el hecho de que ambos sentidos coexistan y presionen conjuntamente, aun en direcciones opuestas, desfigura los términos de las distinciones y fragmentaciones, tornándolos más o menos irrelevantes o desprovistos de sentido. En la mejor de las hipótesis, se transforman en significantes vacios, susceptibles de apropiaciones contradictorias.

Si la primera incertidumbre de la condición de nuestro tiempo –la inagotable diversidad del mundo– nos pone ante la paradoja de la finitud e infinitud, la segunda incertidumbre –sobre la posibilidad de otro mundo mejor– nos pone ante la paradoja de la urgencia y del cambio civilizacional. Esta doble y paradójica incertidumbre nos plantea desafíos epistemológicos y políticos nuevos. Para afrontarlos, me ayudo de dos tradiciones olvidadas de la modernidad occidental: la docta ignorancia de Nicolás de Cusa y la apuesta de Pascal. Fueron formuladas por autores que vivieron intensamente las incertidumbres de su tiempo y fueron olvidadas porque se adecuaban mal a las certidumbres que la modernidad occidental pretendía garantizar. Están, pues, en las antípodas del pensamiento ortopédico y de la razón indolente que pasaron a dominar en los siglos siguientes. Fueron olvidadas por ellos, pero, en contrapartida, tampoco fueron colonizadas por ellos. Son pues, más transparentes, en cuanto a sus potencialidades y en cuanto a sus límites. Porque no compartieron la aventura moderna occidental, permanecieron en Occidente al mar-

---

[12] Las versiones más extremas de esta temporalidad pueden incluso apelar a la transformación del mundo sin tomar el poder. Véase Holloway, 2002.

gen de Occidente. Eran inútiles y hasta peligrosas para una aventura que era tanto epistemológica como política: el proyecto imperial del colonialismo y del capitalismo globales que creó la división abismal entre lo que hoy designamos como Norte global y Sur global[13]. Estas dos tradiciones son, por así decir, el Sur del Norte y por eso están en mejores condiciones que cualquier otra para aprender con el Sur global y colaborar con él en la construcción de epistemologías que ofrezcan alternativas creíbles al pensamiento ortopédico y a la razón indolente.

La docta ignorancia

Nicolás de Cusa, filósofo y teólogo, nació en Alemania en 1401 y murió en 1467. Entre 1438 y 1440, escribió la obra titulada *La docta ignorancia* (2003). Confrontado con la infinitud de Dios, que no designa como tal y sí como «Máximo absoluto», el autor nos propone una reflexión centrada en la idea del saber del no saber. Lo importante no es saber, es saber que se ignora. Dice Nicolás de Cusa (2003, p. 5): «En efecto, ningún otro saber más perfecto puede advenir al hombre, incluso al más estudioso, que el descubrirse sumamente docto en su ignorancia, que le es propia, y será tanto más docto cuanto más ignorante se sepa». La novedad de Nicolás de Cusa reside en que él usa el pretexto de la infinitud de Dios para proponer un procedimiento epistemológico general, que vale para el conocimiento de las cosas finitas, el conocimiento del mundo. Por ser finito, nuestro pensamiento no puede pensar el infinito –no hay proporción entre lo finito y lo infinito–, más allá de eso está limitado a pensar la finitud, el mundo. Todo lo que conocemos está sujeto a esa limitación, por lo que conocer es, antes de todo, conocer esa limitación. De ahí el saber del no saber.

La designación «docta ignorancia» puede parecer contradictoria, pues lo que es docto es, por definición, no ignorante. La contradicción es, con todo, aparente, ya que ignorar de manera docta exige un proceso de conocimiento laborioso acerca de las limitaciones de lo que sabemos. En Nicolás de Cusa hay, por así decir, dos tipos de ignorancia: la ignorancia ignorante, que no sabe siquiera que ignora, y la ignorancia docta, que sabe que ignora y lo que ignora[14]. Se puede pensar que Nicolás de

---

[13] Esta división abismal se transformó a sí misma en una condición epistemológica. Sobre el pensamiento abismal véase el Capítulo 1 de este libro.

[14] Para Nicolás de Cusa, conocer es medir lo que se pretende conocer. La medición tiene lugar en dos niveles: el nivel directo o de primer orden, en el que asumimos la separación absoluta entre la unidad de medida y lo que se pretende medir, y el nivel de segundo orden o reflexivo, en el que medimos la primera medición. Esta reflexión revela que, siendo la unidad de medida, ella misma, un producto del conocimiento humano, aquello que este último mide no puede ser separado en términos absolutos de la medida con que lo mide. Es, pues, en este segundo nivel donde ocurre la docta igno-

Cusa se limita a repetir a Sócrates, pero, de hecho, no es así[15]. Es que Sócrates no conoce la idea de la infinitud, que sólo entra en el pensamiento occidental por vía del neoplatonismo de raíz cristiana[16]. Esta idea, sujeta a múltiples metamorfosis –progreso, emancipación–, va a ser fundamental en la construcción del paradigma de la modernidad occidental. Pero su destino en el seno de este paradigma es muy diferente de aquel que tiene en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Las versiones dominantes del paradigma de la modernidad transformaron el infinito en un obstáculo a superar: el infinito es el afán infinito de superarlo, controlándolo, domesticándolo, reduciéndolo a proporciones finitas. Así, la infinitud, que, de partida, debía suscitar un sentimiento de humildad ante ella, se transforma en el fundamento último de la arrogancia de las versiones hegemónicas del pensamiento occidental: el pensamiento ortopédico y la razón indolente. Al contrario, en Nicolás de Cusa la infinitud, como tal, es aceptación en cuanto conciencia de una ignorancia radical. No se trata de controlarla o dominarla, sino de reconocerla por una doble vía: por la total ignorancia que tenemos de ella, y por las limitaciones que pone a la precisión del conocimiento que tenemos de las cosas finitas. Delante de ella, no es posible la arrogancia, tan sólo la humildad. Por lo demás, la humildad no significa negatividad o escepticismo. Por el contrario, la reflexión y el conocimiento de los límites del saber contienen una insospechada positividad. Es que, dialécticamente, y como afirma João Maria André (1997, p. 94), reconocer los límites es, de algún modo, estar más allá de ellos. El hecho de que no sea posible alcanzar la verdad con precisión no nos exime de buscarla. Al contrario, lo que está más allá de los límites –la verdad– comanda lo que es posible y exigible dentro de los límites –la veracidad en cuanto búsqueda de la verdad.

Sin sorpresa, casi seis siglos después, la dialéctica de la finitud/infinitud, que caracteriza el tiempo presente, es muy diferente de la de Cusa. La infinitud con que nos debatimos no es trascendental[17]; deriva de la inagotable diversidad de la experiencia humana y de los límites para conocerla. En nuestro tiempo, la docta ignorancia será un laborioso trabajo de reflexión y de interpretación sobre sus límites, sobre las posibilidades que ellos nos abren y las exigencias que nos crean; además, de que

---

rancia. Nicolás de Cusa anticipa así en cinco siglos el principio de la incertidumbre de Heisenberg. Véase Santos, 1987, p. 26. Sobre la actualidad del pensamiento de Nicolás de Cusa, véase André, 2001.

[15] Ambos, sin embargo, convergen en la idea de que lo que conocemos es mucho menos importante que lo que no conocemos, siendo, pues, de privilegiar epistemológicamente la ignorancia. Véase también Miller, 2003, p. 16.

[16] Sobre este tema véase André, 1997, p. 94.

[17] La incertidumbre de la infinitud transcendental no desapareció, pero permanece en los márgenes o zonas de frontera creadas por la hegemonía del secularismo moderno. Sobre este tema véase Santos, 2009.

de la diversidad de la experiencia humana forma parte la diversidad de los saberes sobre la experiencia humana. Nuestra infinitud tiene así una contradictoria dimensión epistemológica: una pluralidad infinita de saberes finitos sobre la experiencia humana en el mundo. La finitud de cada saber es así doble, constituida por los límites de lo que conoce sobre la experiencia del mundo y por los límites –quizá mucho mayores– de lo que conoce sobre los otros saberes del mundo y, por lo tanto, sobre el conocimiento del mundo que otros saberes proporcionan. Es sobre todo la diversidad epistemológica del mundo lo que causa incertidumbre en el tiempo actual. El saber que ignora es el saber que ignora a los otros saberes que con él comparten la tarea infinita de dar cuenta de las experiencias del mundo. El pensamiento ortopédico y la razón indolente no nos pueden guiar adecuadamente en esta incertidumbre porque fundan un saber –la ciencia moderna en la concepción hegemónica que tenemos de ella– que conoce mal los límites de lo que permite conocer de la experiencia del mundo, y conoce todavía menos los otros saberes que con él comparten la diversidad epistemológica del mundo. De otra manera, más que no conocer los otros saberes, se niega a reconocer siquiera que existen. Entre las experiencias disponibles del mundo producidas como no existentes, asumen particular importancia los saberes que no caben en el pensamiento ortopédico y en la razón indolente. Por eso, una de las dimensiones principales de la sociología de las ausencias es la sociología de los saberes ausentes, o sea, la identificación de los saberes producidos como no existentes por la epistemología hegemónica.

Ser un docto ignorante en nuestro tiempo es saber que la diversidad epistemológica del mundo es potencialmente infinita y que cada saber, sólo muy limitadamente, tiene conocimiento de ella. También en este aspecto nuestra condición es diferente de la de Nicolás de Cusa. En cuanto el saber del no saber del que él parte es un saber único y, por lo tanto, una única docta ignorancia, la docta ignorancia adecuada a nuestro tiempo es infinitamente plural. Pero tal como sucede con la docta ignorancia de Cusa, la imposibilidad de captar la infinita diversidad epistemológica del mundo no nos disculpa de buscar conocerla, por el contrario, lo exige. A esa exigencia la llamo la ecología de saberes. En otras palabras, si la verdad sólo existe como búsqueda de la verdad, el saber sólo existe como ecología de saberes[18]. Conocidas las diferencias que nos separan de Nicolás de Cusa, se torna más fácil entender la lección que él nos da. Ésta sólo es fructífera si vamos más allá de él y lo ponemos al servicio de nuestras preocupaciones e incertidumbres, ciertamente diferentes de las de él.

[18] Sobre este tema véase Santos, 2006, pp. 87-126.

Siendo infinita, la pluralidad de saberes existentes en el mundo es inabarcable en cuanto tal, ya que cada saber sólo da cuenta de ella parcialmente, a partir de su específica perspectiva. Pero, por otro lado, como cada saber sólo existe en esa pluralidad infinita de saberes, ninguno de ellos se puede comprender a sí mismo sin referirse a los otros saberes. El saber sólo existe como pluralidad de saberes, tal como la ignorancia sólo existe como pluralidad de ignorancias. Las posibilidades y los límites de comprensión y de acción de cada saber sólo pueden ser conocidos en la medida en que cada saber se propusiera una comparación con otros saberes. Esa comparación es siempre una versión contraída de la diversidad epistemológica del mundo, ya que ésta es infinita. Es, pues, una comparación limitada, pero es también el modo de presionar al extremo los límites y, de algún modo, de rebasarlos o dislocarlos. En esa comparación consiste lo que designo como ecología de saberes.

Los límites y las posibilidades de lo que un tipo determinado de saber permite conocer sobre una experiencia humana dada pasan por que ésta sea también conocida por otros saberes que ese saber ignora. Los límites y las posibilidades de cada saber residen así, en última instancia, en la existencia de otros saberes y, por eso, sólo pueden ser explorados y valorizados en la comparación con otros saberes. Cuanto menos un determinado saber conozca los límites de lo que conoce sobre los otros saberes, menos conoce sus propios límites y posibilidades. La comparación no es fácil, pero en ella reside la docta ignorancia adecuada a nuestro tiempo.

La dificultad de la comparación reside en que las relaciones entre saberes son ensombrecidas por una asimetría. En principio, cada saber conoce más y mejor sus límites y posibilidades que los límites y posibilidades de otros saberes. Esta asimetría constituye lo que llamo diferencia epistemológica. Ésta ocurre en las relaciones entre saberes vigentes en la misma cultura y aún más intensamente en las relaciones entre saberes vigentes en diferentes culturas. Esta asimetría es compleja porque, siendo epistemológica, se manifiesta menos como una cuestión epistemológica que como una cuestión política. O sea, la asimetría entre los saberes ocurre sobrepuesta a la asimetría de los poderes. En términos de tipos ideales, hay dos modos opuestos de accionar esa asimetría. La primera consiste en maximizarla, llevando al máximo la ignorancia respecto de los otros saberes, o sea, declarando su inexistencia. A este modo lo llamo fascismo epistemológico porque constituye una relación violenta de destrucción o supresión de otros saberes. Se trata de una afirmación de fuerza epistemológica que oculta la epistemología de la fuerza. El fascismo epistemológico existe bajo la forma de epistemicidio, cuya versión más violenta fue la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales llevadas a cabo por el colonialismo europeo, y que continúa hoy bajo formas no siempre tan sutiles. En el

polo opuesto, está la tentativa de minimizar al máximo esa asimetría en la relación entre saberes. La complejidad de esta tentativa radica en que no pueda llevarse a cabo con éxito unilateralmente por un determinado saber. Al contrario, presupone que la asimetría sea reconocida por otros saberes y que todos hagan de ella el motor de la comparación con otros saberes. En otras palabras, la diferencia epistemológica sólo puede ser minimizada a través de comparaciones recíprocas entre saberes en la búsqueda de límites y posibilidades cruzados. A este segundo modo de vivir la asimetría lo llamo la ecología de saberes. Del análisis precedente se deriva que el primer modo ha predominado en las epistemologías hegemónicas de la modernidad occidental y en los modos de racionalidad y de pensamiento que ellas sustentan, la razón indolente y el pensamiento ortopédico. La propuesta que hago, de la ecología de saberes, es la epistemología de la docta ignorancia.

La ecología de saberes se enfrenta a dos problemas: a) cómo comparar saberes dada la diferencia epistemológica; b) cómo crear el conjunto de saberes que participa de un determinado ejercicio de ecología de saberes, ya que la pluralidad de saberes es infinita. Para afrontar el primero, propongo la traducción y, para el segundo, la artesanía de las prácticas.

La traducción

Por tratar este tema en otro lugar (Santos, 2006, pp. 127-154), me limito aquí a una breve referencia. Pautado por la docta ignorancia, cada saber conoce mejor sus límites y posibilidades, comparándose con otros saberes. La existencia de la diferencia epistemológica provoca que la comparación tenga que ser hecha a través de procedimientos de búsqueda de proporción y correspondencia que, en conjunto, constituyen el trabajo de traducción. Como referí, para que estos procedimientos actúen, es necesario que sean llevados a cabo por todos los saberes que componen un determinado círculo de ecología de saberes. En la acepción que aquí le doy, la traducción es traducción recíproca. A través de ella, la diferencia epistemológica, al ser asumida por todos los saberes en presencia, se torna una diferencia tendencialmente igual. Los procedimientos de proporción y correspondencia son procedimientos indirectos que permiten aproximaciones siempre precarias a lo desconocido a partir de lo conocido, a lo extraño a partir de lo familiar, a lo ajeno a partir de lo propio. Entre ellos, menciono señales, símbolos, conjeturas, enigmas, pistas, preguntas, paradojas, ambigüedades, etc.[19]. El uso recíproco de estos procedimientos,

[19] También aquí habría mucho que aprender de otra tradición occidental olvidada o marginalizada, una reflexión filosófica realizada en la primera modernidad occidental –siglos XVI-XVII–, la moder-

lejos de eliminar la incompletud de cada saber, la aumenta. La docta ignorancia consiste precisamente en llevar al máximo la conciencia de esa incompletud. El aumento de la incompletud es resultado de la astucia de la docta ignorancia. El ejercicio reiterado de la traducción va revelando que los procedimientos desarrollados para conocer otros saberes son los mismos con que cada saber conoce la experiencia del mundo en general y no sólo la experiencia epistemológica del mundo.

Los procedimientos de la traducción, aunque básicamente los mismos, varían conforme los diferentes saberes pertenecen a la misma cultura o a culturas diferentes. En este último caso, la traducción asume la forma de traducción intercultural y su ejercicio es particularmente complejo.

La artesanía de las prácticas

Tal como el fascismo epistemológico, la ecología de saberes es una opción epistemológica y política. Siendo siempre limitado el conjunto de saberes que integra la ecología de los saberes, hay que definir cómo se constituyen esos conjuntos. De partida, es posible un número ilimitado de ecología de saberes, tan ilimitado como la diversidad epistemológica del mundo. Cada ejercicio de ecología de saberes implica una selección de saberes y un campo de interacción donde el ejercicio tenga lugar. Uno y otro son definidos en función de objetivos no epistemológicos. La incertidumbre sobre la diversidad inagotable de la experiencia del mundo pasa por la preocupación de no desperdiciar la experiencia del mundo en un contexto en que éste parece haber agotado la capacidad de innovación liberadora. Del mismo modo, la incertidumbre sobre la posibilidad y la naturaleza de un mundo mejor pasa de un sentimiento contradictorio de urgencia y cambio civilizacional a una exigencia de transformación social. De esta doble preocupación nace el impulso para la ecología de saberes, y los contextos específicos en que la preocupación ocurre, determinan los saberes que integrarán un determinado ejercicio de ecología de los saberes. La preocupación por la preservación de la biodiversidad puede llevar a una ecología entre el saber científico y el saber campesino o indígena[20]. La preocupación por la lucha contra la discriminación puede conducir a una ecología entre saberes produ-

---

nidad ibérica, en especial la reflexión filosófica de los conimbricenses, los jesuitas –pero también los dominicos– que enseñaron filosofía en el Colegio de las Artes de la Universidad de Coimbra a partir de 1555. Específicamente respecto a la reflexión de los conimbricenses sobre los signos –que tanto inspiró la semiótica de Charles Sanders Peirce– véase Doyle, 2001.

[20] Específicamente sobre la nueva relación ecológica entre ciencia y otros saberes véanse Santos (org.), 2003, y Santos, Meneses y Nunes, 2004, pp. 19-101.

cidos por diferentes movimientos sociales: feministas, antirracistas, de orientación sexual, de derechos humanos, indígenas, afrodescendientes, entre otros. La preocupación por la dimensión espiritual de la transformación social puede llevar a ecologías entre saberes religiosos y seculares, entre ciencia y misticismos, entre teologías de la liberación –feministas, poscoloniales– y filosofías occidentales, orientales, indígenas, africanas, etc. La preocupación por la dimensión ética y artística de la transformación social puede incluir todos esos saberes y también las humanidades en su conjunto, la literatura y las artes.

Las preocupaciones que suscitan los ejercicios de ecología de saberes son compartidas por diversos grupos sociales que, en un contexto dado, convergen en la idea de que sus aspiraciones y sus intereses sólo pueden ser proseguidos con éxito en articulación con otros grupos sociales y, por lo tanto, con los saberes de otros grupos sociales. La ecología de saberes es la dimensión epistemológica de una solidaridad de tipo nuevo entre actores o grupos sociales. Es una solidaridad internamente diversa en la que cada grupo se moviliza por razones propias y autónomas de movilización, pero, por otro lado, entiende que las acciones colectivas que pueden transformar esas razones en resultados prácticos sobrepasan lo que es posible llevar a cabo por un solo actor o grupo social. La ecología de saberes señala el paso de una política de movimientos sociales a una política de intermovimientos sociales.

Esta caracterización de las razones que crean la necesidad de la ecología de saberes y seleccionan los saberes que, en una situación concreta, la integran, nos ayuda igualmente a identificar los campos de interacción en que la ecología de saberes ocurre. Esos campos no son epistemológicos. Los saberes que dialogan, que mutuamente se interpelan, cuestionan y evalúan, no lo hacen por separado como una actividad intelectual aislada de otras actividades sociales. Lo hacen en el contexto de prácticas sociales constituidas o por constituir, cuya dimensión epistemológica es una entre otras, y es de esas prácticas de donde surgen las preguntas formuladas a los varios saberes en presencia. Tales preguntas sólo son epistemológicas en la medida en que fueron prácticas, esto es, tuvieron consecuencias para el contexto de las prácticas en que la ecología de saberes tiene lugar. De ahí que los saberes sean confrontados con problemas que, por sí mismos, nunca considerarían. En general, tales problemas toman a los saberes por sorpresa, y éstos con frecuencia se revelan incapaces de resolverlos. La interpelación cruzada de los saberes nace del reconocimiento de esa incapacidad y de la tentativa de superarla.

Esta prioridad de las prácticas produce una transformación fundamental en la relación entre los saberes en presencia. La superioridad de un determinado saber deja de ser definida por el nivel de institucionalización y profesionalización de dicho saber para pasar a ser definida por su contribución pragmática a determinada práctica. Queda así desactivado uno de los motores del fascismo epistemológico que ha

caracterizado la relación de la ciencia moderna con otros saberes. Para ciertas prácticas, la ciencia será ciertamente determinante, tal como para otras será irrelevante o hasta contraproducente. Esta dislocación pragmática de las jerarquías entre saberes no elimina las polarizaciones entre los saberes, pero las reduce a las que pasan de las contribuciones prácticas a la acción anhelada. En este sentido, la ecología de saberes transforma todos los saberes en saberes experimentales. También aquí la lección de Nicolás de Cusa es fructífera. En 1450 redactó tres diálogos, *De Sapientia, De Mente* y *De Staticis Experimentis,* en que el personaje central es el Idiota, un hombre simple e iletrado, un pobre artesano que fabrica cucharas de madera[21]. En los diálogos que tiene con el filósofo acreditado –el humanista, el orador–, él es el sabio capaz de resolver los problemas más complejos de la existencia a partir de la experiencia de su vida activa, a la cual se confiere prioridad respecto a la vida contemplativa. Como afirma Leonel dos Santos (2002, p. 73): «El Idiota es contrapuesto al hombre erudito y letrado, poseedor de un saber escolar, fundado en autores y autoridades, que de éstos saca su competencia, pero que perdió el sentido del uso y cultivo autónomo de sus propias facultades». El Orador provoca al Idiota: «Qué presunción la tuya, pobre idiota completamente ignorante, que así minimiza el estudio de las letras, sin lo cual nadie progresa» (Santos, 2002, p. 78). El Idiota responde: «No es, gran Orador, presunción lo que no me deja callado, sino la caridad. Pues te veo dedicado a la búsqueda de sabiduría con mucho trabajo en vano [...] la opinión de la autoridad hace de ti, que eres libre por naturaleza, algo semejante a un caballo preso por el cabestro al pesebre, que sólo come aquello que le es servido. Tu conocimiento se alimenta de la autoridad de los que escriben, limitado a un pasto ajeno y no natural» (Santos, 2002, p. 79). Poco después continúa: «Yo, sin embargo, te digo que la sabiduría grita en los mercados y su clamor anda por las plazas» (Santos, 2002, p. 79). La sabiduría se experimenta en el mundo y en las tareas mundanas, particularmente en aquellas que son obra de la razón y que implican operaciones de cálculo, de medida y de peso (Santos, 2002, p. 81).

Son diálogos muy irónicos en los que el Idiota es al final el exponente de la docta ignorancia propuesta por Nicolás de Cusa[22]. En ellos, las grandes disputas entre escuelas de saber erudito dejan de ser importantes si su importancia para la vida y para la experiencia práctica no es demostrada. Este descentramiento de los saberes es fundamental para que la ecología de saberes alcance sus objetivos: la promoción de prácticas sociales eficaces y liberadoras a partir de la interpelación cruzada de los límites y de las posibilidades de cada uno de los saberes en presencia.

---

[21] Sobre los diálogos y la «sabiduría del idiota» véase el trabajo de Leonel dos Santos, 2002, pp. 67-98.

[22] Desde perspectivas muy diferentes a la de Nicolás de Cusa, la idea de privilegiar la ignorancia como principio pedagógico ha sido tratada por muchos autores. Véase, por ejemplo, Rancière, 1987.

El descentramiento de los saberes tiene todavía otra dimensión. El campo de interacciones prácticas –esto es, con objetivos prácticos– en que se realiza la ecología de saberes, exige que el lugar de la interpelación de los saberes no sea un lugar exclusivo de los saberes, por ejemplo, universidades o centros de investigación. El lugar de enunciación de la ecología de saberes son todos los lugares donde el saber es convocado a convertirse en experiencia transformadora. O sea, son todos los lugares que están más allá del saber en cuanto práctica social separada. Significativamente, los diálogos de Nicolás de Cusa tienen lugar, o en la barbería, o en el humilde taller del artesano. El filósofo es, pues, llevado a discutir a un terreno que no le es familiar y para el cual no fue entrenado, el terreno de la vida práctica. Es el terreno donde se planean acciones prácticas, se calculan las oportunidades, se miden los riesgos, se pesan los pros y los contras. Este terreno de la artesanía de las prácticas es el terreno de la ecología de saberes.

En conclusión, la docta ignorancia y la ecología de los saberes son las vías para afrontar una de las condiciones de incertidumbre de nuestro tiempo: la diversidad infinita de la experiencia humana y el riesgo que se corre de, con los límites de conocimiento de cada saber, desperdiciar experiencia, esto es, de producir como inexistentes experiencias sociales disponibles –sociología de las ausencias– o de producir como imposibles experiencias sociales emergentes –sociología de las emergencias.

La apuesta de Pascal

Para afrontar la segunda condición de incertidumbre del tiempo presente – la incertidumbre de no saber si el mundo mejor a que juzgamos tener derecho y que necesitamos con urgencia será efectivamente posible–, hago otra sugerencia filosófica de la modernidad occidental igualmente olvidada: la apuesta de Pascal. Compartiendo el mismo olvido y marginalización a los que fue sometida la docta ignorancia de Nicolás de Cusa, la apuesta de Pascal puede, tal como la docta ignorancia, servir de puente o de apertura a otras filosofías no occidentales y para otras prácticas de interpelación y de transformación social que no son las que vinieron a ser sufragadas por el pensamiento ortopédico y por la razón indolente. Por otro lado, entre la docta ignorancia y la apuesta hay una afinidad básica. Ambas asumen la incertidumbre y la precariedad del saber como una condición que, siendo un constreñimiento y una debilidad, es también una fuerza y una oportunidad. Ambas se debaten ante la «desproporción» entre lo finito y lo infinito, y ambas buscan elevar al límite máximo las potencialidades de lo que es posible pensar y hacer dentro de los límites de lo finito.

Pascal parte de una incertidumbre radical: la existencia de Dios no puede ser demostrada racionalmente. Dice Pascal (1988, p. 103): «Si hay un Dios, él es infini-

tamente incomprensible, una vez que, no teniendo ni partes ni límites, no tiene ninguna comparación con nosotros. Somos, por tanto, incapaces de saber lo que él es y si existe». Frente a eso, coloca la cuestión de saber cómo formular razones que lleven a un no creyente a cambiar de opinión y pasar a creer en Dios. La respuesta es la apuesta. A pesar de que no podemos racionalmente determinar que Dios existe, podemos por lo menos encontrar un medio racional de determinar que apostar por su existencia nos trae más ventajas que creer en su no existencia. La apuesta envuelve un riesgo cierto y finito de ganar o perder, y la posibilidad de obtener una ganancia infinita. Apostar por la existencia de Dios nos obliga a ser honestos y virtuosos. Y, claro, también nos obliga a renunciar a placeres nocivos y a la gloria mundana. Si Dios no existiera, perdemos la apuesta, pero, en compensación, ganamos una vida virtuosa, llena de buenas obras. En contrapartida, si existe, nuestra ganancia es infinita, la salvación eterna. De hecho, no perdemos nada con esta apuesta y la ganancia puede ser infinita: «[…] A cada paso que dieres en este camino verás tanta certeza de ganancia, y tan grande lo poco que arriesgas, que reconocerás, al fin, que habías apostado por una cosa cierta, infinita, por la cual nada habéis dado» (Pascal, 1988, p. 107).

La racionalidad de la apuesta consiste en que para apostar por la existencia de Dios no es preciso tener fe. Es, con todo, una racionalidad muy limitada, pues nada nos dice sobre la real existencia de Dios y mucho menos sobre su naturaleza. Como la existencia y la naturaleza de Dios son siempre un acto de fe, Pascal encontró una mediación entre la fe y la racionalidad. Esa mediación es el hábito. Dice Pascal (1988, p. 50): «La costumbre es nuestra naturaleza. Quien se acostumbra a la fe, cree en ella». O sea, el apostador, al apostar reiteradamente por la existencia de Dios, acabará por creer en ella.

Tal como aconteció con Nicolás de Cusa, la preocupación que resulta de la incertidumbre de nuestro tiempo es muy diferente de la de Pascal. Para la gran mayoría, lo que está en cuestión no es la salvación eterna, el mundo del más allá, sino, antes que ello, un mundo terrenal mejor que el mundo actual. No habiendo necesidad o determinismo en la historia, no hay ninguna manera racional de saber con certeza si otro mundo es posible y mucho menos cómo será la vida en él. Nuestro infinito es la incertidumbre infinita respecto a la posibilidad o no de otro mundo mejor. Ante esto, la cuestión a la que nos enfrentamos puede ser formulada así: ¿qué razones nos pueden llevar a luchar por tal posibilidad, corriendo riesgos ciertos para obtener una ganancia tan incierta? Sugiero que la respuesta sea la apuesta, como única alternativa tanto a las tesis del fin de la historia como a las tesis del determinismo vulgar. La apuesta es la metáfora de la construcción precaria, pero mínimamente creíble, de la posibilidad de un mundo mejor, o sea, la posibilidad de emancipación social, sin la cual el rechazo de la injusticia del mundo actual y el inconformismo ante ella no

tienen sentido. La apuesta es la metáfora de la transformación social en un mundo en el que las razones y visiones negativas –lo que se rechaza– son mucho más convincentes que las razones positivas –la identificación de lo que se quiere y cómo llegar a ello.

Sucede que la apuesta de nuestro tiempo por la posibilidad de un mundo mejor es muy diferente de la apuesta de Pascal y mucho más compleja. Son diferentes las condiciones de la apuesta y la proporción entre los riesgos de ganar y los riesgos de perder. Lo que hay en común entre Pascal y nosotros son los límites de la racionalidad, la precariedad de los cálculos y la conciencia de los riesgos. ¿Quién es el apostador en nuestro tiempo? Mientras que para Pascal el apostador es el individuo racional, en nuestro tiempo el apostador es la clase o el grupo social excluido, discriminado, en suma, oprimido, y sus aliados. Porque la posibilidad de un mundo mejor ocurre en este mundo, sólo apuesta por esa posibilidad quien tiene razones para rechazar el *statu quo* del mundo actual. Los opresores tienden a experimentar el mundo en el que viven como el mejor posible, y lo mismo pasa con aquellos que, no siendo directamente opresores, se benefician de las prácticas opresivas de éstos. Para ellos no tiene sentido apostar por lo que ya existe.

Dado el carácter transicional de nuestro tiempo, hay que considerar una distinción en el seno del grupo de los oprimidos y sus aliados. Se trata de la distinción entre aquellos que se formaron en la convicción de la necesidad determinística de un mundo mejor –la ilusión del futuro–, para quienes, por eso, nunca tuvo sentido apostar, y aquellos que, más hostigados por la opresión, o más sujetos al adoctrinamiento de los opresores, no creen en la posibilidad, por más remota, de otro mundo mejor –la ilusión del presente–, para quienes, por tanto, no tiene sentido ahora apostar incluso si en el pasado lo tuvo. En cuanto a los primeros, las razones para apostar estarán asociadas a la desilusión del determinismo del futuro, mientras que, para los segundos, las razones estarán asociadas a la desilusión del determinismo del presente.

También las condiciones de la apuesta de nuestro tiempo divergen mucho de las de la apuesta de Pascal. Mientras que para el apostador de Pascal la existencia o no de Dios no depende de él, para el apostador de nuestro tiempo la posibilidad o no de un mundo mejor depende de su apuesta y de las acciones que resultaren de ella. Pero paradójicamente sus riesgos son mayores. Y es que las acciones que resultaren de la apuesta ocurrirán en un mundo de clases y grupos en conflicto, de opresores y de oprimidos, y, por eso, encontrarán resistencias y serán objeto de represalias. Los riesgos –las posibilidades de pérdida– son, así, dobles: los riesgos resultantes de la lucha contra la opresión y los riesgos resultantes del hecho de que, al final, otro mundo mejor no sea posible. De ahí que no sea convincente en nuestro tiempo la demostración que Pascal (1988, p. 105) hace a su apostador: «[…] Por toda la parte

donde está el infinito y donde hay una infinidad de probabilidades de perder contra la de ganar, no hay que vacilar: es preciso dar todo».

Por el contrario, en nuestro tiempo, hay muchas razones para vacilar y para no arriesgar todo. Son el otro lado de que prevalezcan las razones negativas sobre las positivas. De aquí derivan varias consecuencias para el proyecto de la apuesta por la emancipación social. La primera es respecto a la pedagogía de la apuesta. Al contrario de la apuesta de Pascal, las razones para apostar por la emancipación social no son transparentes. Para que se tornen convincentes, deben ser objeto de argumentación y de persuasión. En vez de la racionalidad demostrativa de la apuesta, la razonabilidad argumentativa de la apuesta. La pedagogía de la apuesta debe tener lugar en conformidad con la ecología de saberes, en los contextos y campos de interacción en que ésta opera. Se trata, en suma, de un proyecto de educación popular en el que pueden participar el conocimiento académico y la ciencia, siempre y cuando lo hagan en los términos de la ecología de saberes[23]. La pedagogía variará según el lugar y el contexto de su práctica y también según el tipo de apostadores. Por ejemplo, en referencia a la distinción hecha arriba, la pedagogía de la apuesta pretende, en el caso de la ilusión del futuro, transformar la necesidad del futuro en la libertad del presente y, en el caso de la ilusión del presente, transformar la necesidad del presente en la libertad del futuro. En ambos casos, la pedagogía de la apuesta busca transformar una negación dialéctica –así el mundo actual sea visto como antítesis o como síntesis– en una negación ética.

La segunda consecuencia se refiere a las relaciones entre razón y pasión. En cuanto Pascal incita al apostador a disminuir sus pasiones, ya que éstas no le permiten reconocer las razones que justifican la apuesta, el apostador de nuestro tiempo requiere complementar las razones de la apuesta, y, consecuentemente, de la lucha por la emancipación social, con las pasiones de la apuesta y de la aspiración de emancipación social. Las pasiones razonables[24] intensifican la razonabilidad de las razones de la apuesta, sedimentan la indignación y el inconformismo ante la injusticia, y fortalecen el coraje para afrontar los riesgos de luchar contra los intereses instalados.

La tercera consecuencia de la condición de la apuesta de nuestro tiempo se refiere al tipo de acciones que se desprenden de la apuesta. La radical incertidumbre del

---

[23] Un proyecto tal de educación popular subyace a la propuesta de creación de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS) que he venido defendiendo. Sobre este tema, véase Santos, 2006, pp. 155-165.

[24] Las pasiones se dicen razonables porque son complementarias de la razón. Pero la verdad es que sólo serán eficazmente razonables si la razón fuera apasionada, o sea, si la razón y la pasión se dejaran interpenetrar.

futuro mejor y de los riesgos inherentes a la lucha por él lleva a privilegiar las acciones que incidan en lo cotidiano y se traduzcan en mejoras aquí y ahora en la vida de los oprimidos y excluidos. En otras palabras, la apuesta privilegia la *actio in proximis*. Este tipo de acción refuerza, por su éxito, la voluntad de la apuesta y satisface el sentimiento de urgencia de la transformación del mundo que referí arriba, el sentimiento de que es preciso actuar ya, bajo pena de que más tarde sea demasiado tarde. La apuesta no se adecua a la *actio in distans,* pues ésta constituiría un riesgo infinito ante una incertidumbre infinita. Esto no significa que tal acción no esté presente. Sólo que no está presente en sus propios términos. Las transformaciones de lo cotidiano sólo ratifican la apuesta en la medida en que también son señales de la posibilidad de emancipación social. Para eso, deben ser radicalizadas y, al serlo con éxito, responden al sentimiento de la necesidad de cambio civilizacional para que otro mundo mejor sea posible. La radicalización consiste en la búsqueda de los aspectos subversivos y creativos de lo cotidiano, y que pueden ocurrir en la más básica lucha por la sobrevivencia[25]. Las transformaciones de lo cotidiano tienen así un doble valor: las mejorías concretas de lo cotidiano y las señales que éstas dan de posibilidades mucho más amplias. Y es por vía de estas señales que la *actio in distans* se hace presente en la *actio in proximis.* En otras palabras, la *actio in distans* sólo existe como dimensión de la *actio in proximis,* como voluntad y razón de la radicalización de la acción. A través de esta apuesta se torna posible juntar lo cotidiano y la utopía sin, no obstante, disolver uno en el otro. La utopía es lo que falta a lo cotidiano para disculparnos de pensar en la utopía. El ser humano no es tan sólo el ser humano y su circunstancia, como enseña Ortega y Gasset (1987), es también el ser humano y lo que falta en su circunstancia para que sea plenamente humano.

De respuestas débiles-débiles a respuestas débiles-fuertes

La crítica del occidentalismo es mucho más convincente cuando, con base en ella, se apunta hacia la posibilidad de un Occidente no occidentalista. En este apartado procuraré profundizar en esa posibilidad. Obviamente, hay una distancia muy grande entre concebir un Occidente no occidentalista y transformar tal concepción en realidad política. Estoy, además, convencido de que tal distancia es infranqueable mientras vivamos en sociedades capitalistas. La posibilidad de un Occidente no occidentalista está íntimamente ligada a la posibilidad de un futuro no capitalista. Las dos posibilidades se proponen el mismo objetivo, aunque usando instrumentos y luchas

[25] Sobre lo cotidiano como elemento intrínseco de la realidad y de la acción transformadora, véase Isasi-Díaz, 2003, pp. 365-385.

muy distintos. En las condiciones en que hoy puede ser pensada, la concepción de un Occidente no occidentalista se traduce en reconocer problemas, incertidumbres y perplejidades, y transformarlos en oportunidades de creación política emancipadora. Mientras no afrontemos los problemas, las incertidumbres y las perplejidades propios de nuestro tiempo, estaremos condenados a neo-ismos y a pos-ismos, o sea, a interpretaciones del presente que sólo tienen pasado. El distanciamiento que propuse en relación a las teorías y disciplinas construidas por el pensamiento ortopédico y la razón indolente, se asienta en el hecho de que ellas han contribuido a la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles que caracteriza nuestro tiempo. Esa discrepancia se traduce en grandes incertidumbres, entre las cuales subrayé dos principales: la incapacidad de captar la inagotable diversidad de la experiencia humana y el temor de que, con eso, se desperdicie experiencia que podría sernos muy valiosa para resolver algunos de nuestros problemas, y la incertidumbre derivada de la aspiración a un mundo mejor sin que dispongamos de una teoría de la historia que nos indique que éste es necesario o siquiera posible. Para afrontar estas incertidumbres, propuse dos sugerencias epistemológicas construidas sobre dos tradiciones particularmente ricas de la modernidad occidental, ambas marginalizadas y olvidadas por el pensamiento ortopédico y la razón indolente que han venido dominando en los últimos dos siglos: la docta ignorancia, con la ecología de los saberes que de ella deriva, y la apuesta. Ambas revelan que el conocimiento erudito o académico tiene una relación ingenua con el conocimiento que considera ingenuo. Ambas revelan la precariedad del saber –saber que ignora– y la precariedad del actuar –apostar con base en cálculos limitados.

Como pienso haber demostrado, estas propuestas no buscan eliminar las incertidumbres de nuestro tiempo. Pretenden, antes bien, asumirlas plenamente y usarlas productivamente, transformándolas de constreñimiento en oportunidad. Se puede decir que, en cierto sentido, son respuestas débiles. Frente a esto, es necesario hacer una distinción conceptual entre respuestas débiles-fuertes y respuestas débiles-débiles.

Existen dos tipos de respuestas débiles. El primer tipo es aquel que denomino como respuesta débil-fuerte. Parafraseando a Lucien Goldmann (1966, 1970), esta respuesta representa el máximo de conciencia posible de una época determinada. Transforma la perplejidad provocada por la pregunta fuerte en energía y valor positivos. En vez de asumir que la perplejidad es inútil o que puede ser eliminada por una respuesta simple, transforma la perplejidad en un síntoma de complejidad implícita. Así, la perplejidad se transforma en la experiencia social de un nuevo campo abierto de contradicciones donde existe una competencia relativamente desregulada entre las diferentes posibilidades. Siendo los resultados de esta competencia muy inciertos, existe lugar de sobra para la innovación social y política, luego que la perplejidad sea transformada en la capacidad de viajar sin mapas fiables.

El otro tipo de respuesta débil es la respuesta débil-débil. Representa el mínimo de conciencia posible de una determinada época. Descarta y estigmatiza la perplejidad como síntoma de un fracaso en la comprensión de que lo real coincide con lo posible, valorizando las soluciones hegemónicas como un producto «natural» de la supervivencia de los más aptos. La perplejidad es, en este caso, vista como una debilidad derivada del rechazo a viajar de acuerdo con mapas históricamente probados. Porque los mapas no pueden ser cuestionados, la respuesta débil-débil invita al inmovilismo y, por tanto, a la rendición. Inversamente, la respuesta débil-fuerte es una invitación a un movimiento de alto riesgo.

Las respuestas débiles que mencioné al inicio de este trabajo son respuestas débiles-débiles. Por el contrario, la docta ignorancia, la ecología de los saberes y la apuesta son respuestas débiles-fuertes. Aunque occidentales en su origen, representan una racionalidad mucho más amplia –al ser mucho más consciente de sus límites– que la que ha imperado. Por marginalizadas y olvidadas, mantuvieron una apertura a otras tradiciones y problemáticas no occidentales que la modernidad occidental fue perdiendo a medida que quedó rehén del pensamiento ortopédico y la razón indolente. Por marginalizadas y olvidadas, estas tradiciones tuvieron un destino semejante al de muchos saberes y tradiciones no occidentales y, por eso, están hoy en mejores condiciones para aprender con ellos y para, en conjunción con ellos, contribuir a las ecologías de saberes y a la interculturalidad.

La docta ignorancia y la apuesta, aunque respondiendo a las incertidumbres creadas por las concepciones y prácticas hegemónicas de la modernidad occidental, tienen una versatilidad y una apertura que les permiten ser utilizadas en contextos geopolíticos diferentes, pero con una excepción importante de naturaleza geopolítica. Estas propuestas implican despensar o desaprender el pensamiento ortopédico y la razón indolente, lo que procuré ilustrar con la metáfora de las filosofías a la venta que recogí de un «bárbaro civilizado», capaz de ver la barbarie de la civilización, Luciano de Samosata. No obstante, despensar y desaprender asumen formas muy distintas en el Norte global y en el Sur global, ya que el pensamiento ortopédico y la razón indolente han sido los instrumentos que justifican la división Norte/Sur y la dominación imperial del Norte global sobre Sur global. En parte, la dominación ha consistido en la imposición del despensamiento y del desaprendizaje de saberes no occidentales o no imperiales, o sea, en la imposición de monopolios analíticos que producen ausencias y desperdician experiencia. Con base en el pensamiento ortopédico, el Norte global sólo conoce del Sur global lo que puede justificar la continuación de la dominación sobre él. Por eso, despensar y desaprender en el Sur global pretende, sobre todo, reinventar o rehabilitar, como sabios y válidos, saberes y experiencias que el pensamiento ortopédico y la razón indolente declararon ignorantes y produjeron como ausentes. En el Norte global, despensar y desaprender se propo-

ne, sobre todo, aprender a ignorar. Una buena metáfora de esto mismo nos es ofrecida por Luciano de Samosata: los filósofos pueden quedar escandalizados por ver reunidas en el mismo lote de venta filosofías tan opuestas como las de Heráclito y Demócrito, pero el comerciante que se aproxima a Zeus y a Hermes para comprarlas puede tener buenas razones para ver en ellas una complementariedad útil.

Por otro lado, el hecho de que la docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta privilegiaran, como lugar de enunciación, lo cotidiano, donde la reflexión y la acción no se separan, permite tener presente las abismales diferencias de lo cotidiano en el Norte global y en el Sur global. Estas diferencias son activamente ocultadas por las abstracciones conceptuales del pensamiento ortopédico, sobre las cuales se construyen los universalismos que intensifican la dominación en la medida en que la eliminan conceptualmente. Por el contrario, en lo cotidiano los conocimientos y los conceptos purificados son devueltos a la vida donde emergieron y donde estuvieron antes de ser lo que son. Ligadas a la vida, la docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta son prácticas de conocimiento que ocurren en el contexto de otras prácticas, tal como, metafóricamente, la sabiduría del Idiota de Nicolás de Cusa se ejercita en la barbería o en el taller del artesano. Esta contextualización obliga a tener presente que lo cotidiano de la gran mayoría de la población del Sur global –que incluye el Sur global que existe en el interior del Norte global, el «Tercer Mundo interior»– es una lucha incesante por la supervivencia y por la liberación de cara a las imposiciones con que el Norte global y su epistemología imperial ejercen su dominación sobre el Sur global. La docta ignorancia es una lucha contra la ignorancia ignorante del Norte global en relación al Sur global; tal como la ecología de saberes se propone la construcción de un sentido común emancipador en tanto autoconciencia de la lucha contra la opresión; tal como la apuesta tiene presente que los apostadores habitan en el Sur global o asumen radicalmente la solidaridad con los que habitan en el Sur global.

De la docta ignorancia, la ecología de los saberes y la apuesta no emerge un tipo de emancipación social, ni siquiera una tipología de emancipaciones sociales. Emerge tan sólo la razonabilidad y la voluntad de lucha por un mundo mejor y una sociedad más justa, un conjunto de saberes y de cálculos precarios animados por exigencias éticas y por necesidades vitales. La lucha por la supervivencia y liberación fente al hambre y la violencia es el grado cero de la emancipación social y, en esas situaciones, es también su grado máximo. La emancipación social es algo como el «arte perfectible» del sabio idiota de Nicolás de Cusa, que hacía cucharas de madera sin poder limitarse a imitar a la naturaleza –no hay cuchara en la naturaleza–, pero también sin alcanzar nunca con precisión la idea de la «cocleariedad»[26] –la esencia de la cuchara que pertenece al «arte divino»–. La emancipación social es así toda la ac-

[26] Del latín *cochleara*, cucharas. *[N. del T.]*

ción que busca desnaturalizar la opresión –mostrar que ella, además de injusta, no es ni necesaria ni irreversible– y concebirla con las proporciones en que puede ser combatida con los recursos a mano. La docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta son las formas de pensar que están presentes en esa acción. Y, de hecho, de la existencia de ellas sólo tenemos prueba en el contexto de esa acción.

¿Cuáles son las instituciones de la docta ignorancia, de la ecología de saberes y de la apuesta? Del análisis precedente se torna evidente que no tienen instituciones específicas donde puedan ser ejercitadas independientemente de las prácticas sociales que las movilizan. En vez de instituciones, hay contextos doctamente ignorantes, gnoseoecológicos y apostadores. Esto no significa que las instituciones –universidades, centros de investigación– que fueron moldeadas por el pensamiento ortopédico y por la razón indolente estén condenadas a ser rehenes de éstos. También ellas son prácticas sociales y en ellas circulan –en las aulas, en los corredores, en las cafeterías, en la extensión universitaria, en las asociaciones académicas– muchos saberes y prácticas, incertidumbres y preocupaciones, culturas no oficiales, lucha por supervivencia y liberación que no son reconocidos por los objetos purificados de la educación certificada del currículum formal. Una vez relativizado éste por el procedimiento de la filosofía a la venta, se abren campos de interacción donde la docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta pueden ser ejercitadas. Admito incluso que, sobre todo en esta fase de transición, sea posible crear contextos híbridos donde intervengan las instituciones del pensamiento ortopédico y de la razón indolente que logren distanciarse relativamente de ellos, e instituciones y prácticas de saber y actuar que el pensamiento ortopédico y la razón indolente consideraron ignorantes, inferiores o produjeron como ausentes[27]. Retiradas de su refugio indolente donde sólo responden a las preguntas que ellas mismas hacen, las teorías y disciplinas pueden hacer una contribución útil en la construcción de un sentido común emancipador.

Por último, ¿cuáles son las fuerzas políticas adecuadas para la promoción de la apuesta en conjunción con la docta ignorancia y la ecología de saberes? Ciertamente muy distintas de las que han promovido concepciones ortopédicas e indolentes de la emancipación social. Serán ciertamente organizaciones doctamente ignorantes, políticamente ecológicas y decididamente apostadoras en las potencialidades emancipadoras de lo cotidiano en cuanto *actio in proximis*. Por ahora, no es posible definirlas, porque hasta su definición ha de comenzar por un proceso correspondiente a la filosofía a la venta, un proceso ya en curso, aunque de modo incipiente[28]. Captarlas constituye, pues, un ejercicio de la sociología de las emergencias.

---

[27] La propuesta de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, mencionada antes, es uno de esos contextos híbridos.

[28] Es así como concibo el proceso del Foro Social Mundial. Véanse Santos, 2005 y 2008b.

Referencias bibliográficas

ANDRÉ, J. M. (1997), *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolás de Cusa,* Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT.

— (2001), «A Actualidade do pensamento de Nicolás de Cusa: "a douta ignorância" e o seu significado hermenêutico, ético e estético», *Revista Filosófica de Coimbra* 20, pp. 313-332.

BILGRAMI, A. (2006), «Occidentalism, the Very Idea: an Essay on Enlightenment and Enchantment», *Critical Inquiry* 32, 3, pp. 381-411.

BURUMA, I. y MARGALIT, A. (2004), *Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies,* Nueva York, Penguin Press.

CARRIER, J. G. (1992), «Occidentalism: the World Turned Upside-down», *American Ethnologist* 19, 2, pp. 195-212.

CHEN, X. (1992), «Occidentalism as Counterdiscourse: "He Shang" in Post-Mao China», *Critical Inquiry* 18, 4, pp. 686-712.

CIPOLLA, C. M. (1965), *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion,* Londres, Collins [ed. cast.: *Cañones y velas en la primera fase de la expansión europea,* Barcelona, Ariel, 1967].

CORONIL, F. (1996), «Beyond Occidentalism: toward Nonimperial Geohistorical Categories», *Cultural Anthropology* 11, 1, pp. 51-87.

CUSA, N. (2003), *A douta ignorância,* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian [ed. cast.: *La docta ignorancia,* Madrid, Aguilar, 1957].

DOYLE, J. P. (2001), *The Conimbricenses. Some Questions on Signs,* Milwaukee (Wisconsin), Marquette University Press.

FUKUYAMA, F. (1992), *The End of History and the Last Man,* Londres, Penguin Books [ed. cast.: *El fin de la Historia y el último hombre,* Barcelona, Planeta, 1992].

GOLDMANN, L. (1966), *Sciences humaines et philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire,* París, Gonthier.

— (1970), *Structures mentales et création culturelle,* París, 10/18 Union Générale d'Editions.

GOODY, J. (2006), *The Theft of History,* Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *El robo de la historia,* Madrid, Akal, 2011].

GREGORY, D. (2004), *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq,* Malden (Massachusetts), Blackwell.

HABERMAS, J. (1990), *Die Moderne, ein Unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze,* Leipzig, Reclam.

HOLLOWAY, J. (2002), *Change the World without Taking the Power: the Meaning of Revolution Today,* Londres, Pluto Press.

Isasi-Díaz, A. M. (2003), «Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad», en R. Fornet-Betancourt (org.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación,* Madrid, Trotta, pp. 365-385.

Jones, Ch. P. (1986), *Culture and Society in Lucian,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

Miller, C. L. (2003), *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe,* Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 37, Washington, DC, The Catholic University of America Press.

Needham, J. (1954), *Science and Civilization in China,* Cambridge, Cambridge University Press.

Ortega y Gasset, J. (1987), *El tema de nuestro tiempo,* Madrid, Alianza Editorial.

Pascal, B. (1988), *Pensamentos*, Mem Martins, Europa-América.

PNUD (2005), *Cooperação internacional numa encruzilhada: ajuda, comércio e segurança num mundo desigual* (Informe sobre desarrollo humano) [http://hdr.undp.org/en/media/hdr05_po_complete.pdf].

Rancière, J. (1987), *Le maître ignorant,* París, Fayard [ed. cast.: *El maestro ignorante,* Barcelona, Laertes, 2009].

Robbins, B. (2007), «Not without Reason: a Response to Akeel Bilgrami», *Critical Inquiry* 33, 3, pp. 632-640.

Samosata, L. (1905), *The Works of Luciano of Samosata,* Oxford, Clarendon Press, vol. 1.

Santos, B. S. (1987), *Um discurso sobre as ciências,* Oporto, Edições Afrontamento.

— (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition,* Londres, Routledge.

— (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência, para um novo senso comum,* Oporto, Edições Afrontamento.

— (org.) (2001), *Globalização: fatalidade ou utopia?* Oporto, Edições Afrontamento, pp. 31-110.

— (org.) (2003), *Conhecimento prudente para uma vida decente: «Um discurso sobre as ciências» revisitado,* Oporto, Edições Afrontamento.

—, Meneses, M. P. y Nunes, J. A. (2004), «Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», en B. S. Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais,* Oporto, Edições Afrontamento, pp. 19-101.

— (2005), *Fórum Social Mundial: manual de uso,* Oporto, Edições Afrontamento.

— (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política,* Oporto, Edições Afrontamento.

— (2007), «Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes», *Revista Crítica de Ciências Sociais* 78, 1, pp. 3-46.

— (2008a), «The World Social Forum and the Global Left», *Politics & Society* 36, 2, pp. 247-270.
— (2008b), «A esquerda no século XXI: as lições do Fórum Social Mundial», *Oficina do CES*, 298.
— (2009), «If God were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies», *Law Social Justice and Global Development,* 1 [http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/elj/lgd/2009_1/santos].
SANTOS, L. R. dos (2002), «A sabedoria do idiota», en J. M. André y M. Álvarez Gómez (orgs.), *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolás de Cusa*, Coimbra, Faculdade de Letras, pp. 67-98.
SLOTERDIJK, P. (1987), *Critique of Cynical Reason,* Minneapolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *Crítica de la razón cínica,* Madrid, Siruela, 2011].
ZAPPALA, M. O. (1990), *Lucian of Samosata in the Two Hesperias: an Essay in Literary and Cultural Translation,* Potomac (Maryland), Scripta Humanistica.

XV

Los encuentros culturales y Oriente: un estudio de las políticas de conocimiento

SHIV VISVANATHAN

I

En una de sus conferencias, Johann Galtung menciona una pintura colgada en la antesala de la suite presidencial del fallecido líder ghanés Kwame Nkrumah. Es un cuadro de grandes dimensiones en el que Nkrumah aparece rompiendo las cadenas del colonialismo. En el cielo hay desatada una tempestad de rayos y truenos y, en un lado del cuadro, aparecen tres hombres blancos huyendo. El primero, que lleva una cartera, es un capitalista. El segundo, que sujeta un ejemplar de la Biblia, es un misionero. Y el tercero, que tiene una apariencia apacible y sostiene un libro titulado *Sistemas políticos africanos*[1], es un antropólogo.

Esta iconografía me perturbaba. En los setenta, cuando impartía clases de antropología política, la consideraba un ejemplo clásico del nacionalismo que lucha contra las depredaciones del capitalismo occidental, de la cristiandad misionera y de la ciencia colonial. Sin embargo, a día de hoy, tal panorama parece anticuado, polvoriento e incluso desconcertante. Los movimientos nacionales de descolonización, antes considerados emancipadores, se han vuelto dictatoriales. A medida que comunidades de varia índole han ido luchando contra proyectos de desarrollo y que la globalización ha ido produciendo su séquito de internacionalismo cívico, las nuevas batallas por la libertad han ido estableciendo alianzas extrañas. Se trata de una política de la memoria que no permite la amnesia o la inocencia. La presencia cultural de las grandes diásporas indias, chinas y africanas reestructura la polí-

[1] Obra clásica de la antropología política británica editada en 1940 por Meyer Fortes y Edward Evans-Pritchard. *[N. del T.]*

tica de los encuentros culturales, creando híbridos a partir de dualismos que compiten entre sí.

Ciertamente, la historia de los encuentros culturales no puede interpretarse nunca en términos simplistas. A lo largo del tiempo han ido variando desde lo banal y lo surrealista hasta lo inimaginable. Forman parte tanto del sublime diálogo «yo-tú», de Martin Buber, como del siniestro silencio sobre los genocidios, ejemplificado por el rey Leopoldo en el Congo belga. Ante esta compleja gama de posibilidades, y dada la naturaleza política que motivó los escritos de Gandhi, Tagore, Nirad C. Chaudhari y V. S. Naipaul, así como los de Fanon y Said, todo autor está obligado a participar en dos ritos preliminares: dibujar un mapa de posibilidades y declarar su posición política y académica.

Modelos de encuentros

Genocidio Ecocidio	Museificación (reserva)	Guetización (*apartheid*)
Asimilación	Sustitución (sustitución de importaciones por la industrialización)	Hegemonía imperial (encuentros productivos primordiales)
Fundamentalismo	Milenarismo	Mestizaje étnico
Hibridación diaspórica	Autonomía (intercambio segmentado) a) Turismo b) Tráfico c) Difusión d) Transferencia de tecnología	Pluralismo (diálogo, traducción, florecimiento)

Cuando se enfocan desde el eje del poder o la economía, los encuentros culturales producen poderosos tratados sobre el imperialismo o el colonialismo –véanse los modelos en el cuadro arriba presentado–. Nos recuerdan que uno de los costes del encuentro entre Oriente y Occidente fue el genocidio, la eliminación física de grandes masas de población, incluyendo la casi total extinción de sus creencias, su música y sus modos de vida[2]. Este aspecto necrófilo de los encuentros entre Oriente y Occidente queda bien recogido en la llamada «paradoja del museo».

El museo, para la mente occidental, es una gran institución humanitaria que refleja la sensibilidad occidental por las culturas del pasado. Sin embargo, para la mirada

[2] Este tema es retomado por Boaventura de Sousa Santos en el presente volumen.

oriental supone la casi racionalización de la piratería. No es necesario referirse al reciente escándalo de las esculturas de mármol del Partenón[3]. Una simple consulta de los archivos nacionales indios es suficiente para obtener una confirmación sistemática.

Citando a un periodista, el geólogo y crítico de arte cingalés Ananda Kentish Coomaraswamy (1947, p. 22) preguntaba: «Si Dios regresara hoy y le preguntara a un occidental civilizado por los aztecas, los incas o los aborígenes australianos, ¿habría que llevarle a un museo?».

Como institución, el museo representa la paradoja de los encuentros Oriente-Occidente cimentados sobre metáforas evolucionistas que no sólo han servido para crear una jerarquía entre culturas, sino también para ejercer la violencia como táctica legítima contra los etiquetados de «primitivos», «elementales», «tradicionales» o «atrasados». El museo incorpora la lógica del progreso, que valora una sociedad en detrimento de otra. Esto me recuerda una historia contada por Raimon Pannikkar en una de sus extraordinarias conversaciones. Es una anécdota que narra un encuentro entre un norteamericano de Texas y un indio americano, miembro de una tribu. El tejano le comentaba a su interlocutor que había progresado mucho más que él. El indio sonrió y respondió que se sentía feliz por ambos, pues cada uno estaba exactamente donde quería estar.

Coomaraswamy condenaba el museo moderno como encuentro cultural porque veía en él una extensión y encarnación de la objetividad de la ciencia occidental moderna, que olía a muerte y a formol. El museo era un mero anexo del laboratorio. Lamentaba que esta institución representara un encuentro que preservaba la música folclórica al mismo tiempo que destruía al cantante folclórico. Sugirió que el movimiento nacional indio debería emprender una guerra de guerrillas contra la idea de museo, porque encarnaba una curiosidad morbosa por la muerte y la mortalidad de las culturas tradicionales atravesadas por la mirada occidental.

II

Los aspectos necrófilos y hegemónicos de los encuentros entre Oriente y Occidente han sido brillantemente narrados por antropólogos, marxistas e historiadores culturales. Un texto que, como discurso, casi logra apropiarse de esta política de la

[3] Los mármoles del Partenón, también conocidos como los mármoles Elgin, forman una colección de esculturas procedentes de Grecia. Su traslado a Inglaterra fue ordenado a inicios del siglo XIX por Thomas Bruce (1776-1841), séptimo conde de Elgin y embajador británico en el Imperio otomano entre 1799 y 1803. En la actualidad, las esculturas permanecen en el Museo Británico de Londres. *[N. del T.]*

memoria es *Orientalismo*, de Edward Said (1978). En efecto, el hecho de que el interés por el orientalismo haya aumentado considerablemente desde la publicación del libro es un reconocimiento a su trabajo. La descripción que hace Said de Oriente como una carrera[4], como un constructo y un discurso hegemónico, ha sido un tema tratado en muchos libros, enseñado y estudiado en muchas universidades. Pero Oriente no puede ser un texto rígido o unilateral, ni siquiera en los términos propuestos por Said. El regalo con que Said nos obsequia en *Orientalismo* exige una compensación, una contrapartida capaz de entender la política de la memoria que tan hábilmente ayudó a crear. Gracias a Said, ya no hay más inocencia afable o legitimidad respecto a la obra orientalista.

Junto con los trabajos de Chomsky y Ziauddin Sardar, el libro de Said nos ayuda a comprender que el virus o gen del orientalismo sigue presente en la política exterior de muchos países occidentales. Nos ayuda a entender mejor la gramática de la política exterior orientalista observable en la violencia de Vietnam, Palestina o incluso en la lógica de la partición de la India. El coeficiente genocida del orientalismo puede llegar a ser enorme. Hace unos años, el poeta y escritor mexicano Octavio Paz (1972) acuñó el término «silogismo cortante». Lo inventó para referirse a una serie de conceptos abstractos, banales y asépticos, como «progreso», «desarrollo», «revolución», que, cuando son aplicados empíricamente como política, implican enormes costes en términos de culturas destruidas y vidas perdidas. Como demostró Said, el orientalismo está repleto de silogismos cortantes como puñales.

Pero el discurso orientalista exige múltiples lecturas. Irónicamente, una de las razones de esta multiplicidad de lecturas puede encontrarse en la carrera del propio Said, que no fue capaz de conciliar las dos partes de su yo intelectual: sus escritos sobre Conrad y la música occidental son paralelos a sus estudios sobre Palestina.

Edward Said no es tan sólo un palestino, también es un académico diaspórico. Junto con decenas de otros estudiosos del Tercer Mundo, como Gayatri Spivak, Stuart Hall, Ranajit Guha, Arjun Appadurai, Homi Bhabha, Tapan Roychaudhri, representa la formidable textualidad del saber del Tercer Mundo en los estudios culturales de las universidades occidentales. Como intelectuales, no sólo son héroes para la comunidad académica del Tercer Mundo, sino también para los indios, cingaleses y paquistaníes del Primer Mundo. Esta diáspora establece una nueva circunscripción de intelectuales y proporciona una nueva imaginación. Permite la creación de un nuevo orientalismo, una carrera académica que reinventa la

[4] Se refiere a un fragmento de *Orientalismo* en el que Said cita la frase del político y escritor británico Benjamin Disraeli «Oriente es una carrera», una carrera intelectual y académica cuya finalidad es la creación de un cuerpo de saber colonial sobre Oriente por parte de Occidente. *[N. del T.]*

India no sólo para el consumo de Occidente, sino también para, entre otros, la nueva generación de indios. La India es construida y consumida de una manera nueva por los hijos de la diáspora, muchos de los cuales tienen tanta desconfianza hacia ella como cualquier orientalista atrapado por los estereotipos de pobreza, desarrollo, secularismo y Bollywood. No sólo hay un Occidente en nosotros, también hay un «nosotros» en Occidente. La diáspora y su impacto en los estudios culturales no han sido entendidos reflexivamente. En la actualidad, el archivo orientalista no tiene su sede en el Museo Británico ni en la Oficina de Archivos de la India, sino en los campus de las universidades norteamericanas, con los hijos de la diáspora como consumidores. Said se comportó como un exiliado. Sus meditaciones sobre el exilio son conmovedoras, pero su reflexión como miembro de la diáspora está vacía.

Hay otra razón de naturaleza política relacionada con la memoria y la búsqueda de alternativas. Los textos orientalistas pueden releerse fuera de su contexto hegemónico. La imaginación india en busca de alternativas puede usar los archivos orientales no sólo para identificar las formas tradicionales de producción del azul índigo, sino también para explorar las imaginaciones alternativas que albergan.

Basta considerar la carrera de uno de los más insignes historiadores de la India, Dharampal (2000), quien ha demostrado que la agricultura india era una epistemología alternativa a la ciencia occidental moderna. Resulta interesante señalar que su exploración de los archivos fue un ejercicio orientalista: leyó a Reuben Barrow, a H. W. Prinsep y a William Jones como testigos de un medio de vida alternativo.

En general, la inquietud por el trabajo de Said proviene de cuatro fuentes diferentes. En primer lugar, el Oriente de Said encaja mejor en el Oriente árabe que en el Oriente indio. Los británicos, sobre todo bajo el mando de Robert Clive y Warren Hastings, eran depredadores, pero el orientalismo que crearon con la ayuda de James Mill, William Jones y H. W. Prinsep era de otro tipo (Inden, 1990). No todos los oficiales británicos vieron en la India un lugar para explorar y gobernar. Este orientalismo fue establecido en el contexto de varias hegemonías en competencia: mientras Ram Mohan Roy y otros modernistas reivindicaban el legado de Bacon, Newton y Locke, los primeros orientalistas buscaban la hegemonía por medio de la ley nativa.

En segundo lugar, el orientalismo indio, a través de un monstruo intelectual como la Sociedad Asiática de Bengala, trató de crear un marco diferente para la ciencia occidental. Aunque quijotesco, el intento de la Sociedad de representar todo el conocimiento y promover un acercamiento entre el lego y el experto simbolizaba una de las grandes experiencias de holismo. Como encuentro cultural entre Oriente y Occidente, la Sociedad Asiática hizo florecer el entusiasmo por los grandes descubrimientos en lingüística, una celebración ensombrecida por el provincialismo de

Mill y Macaulay, que veían en Oriente una civilización derrotada, en condiciones de ser apropiada como objeto de museo y no pensada como materia académica de una universidad moderna.

En tercer lugar, a diferencia del orientalismo árabe, el orientalismo indio tenía un doble. Como discurso hegemónico, la imaginación orientalista india rivalizaba con el poder intelectual de la teosofía[5], hecho que otros orientalismos es probable que ignoraran. La imaginación teosófica subrayaba la fraternidad intelectual de todas las personas y civilizaciones. Se trataba de una búsqueda, a través de conocimientos marginales y ocultos, de otro Occidente, un Occidente derrotado y suprimido por las imaginaciones occidentales dominantes. Entre la teosofía y el orientalismo de Jones y Prinsep se encontraba la crítica cultural de la ciencia y la medicina occidentales, aún hoy uno de los registros más importantes de aquel encuentro cultural.

El descubrimiento occidental de la existencia de un modelo pluralista de medicina ganó fuerza intelectual en este periodo. Estos debates dieron un gran impulso a la crítica feminista de la ciencia y la medicina en Occidente. La teosofía se convirtió en un caudal, un yacimiento, una fuente inagotable de metáforas a través de las cuales el feminismo occidental podía encontrar los principios «orientalistas» para una crítica de la ciencia. Las feministas tomaron prestadas de la teosofía no sólo la crítica de la violencia viviseccionista de la ciencia moderna, sino también la pluralización de los cuerpos, además de la metáfora dominante del cuerpo mecánico. Las ideas teosóficas de la «reencarnación», del cuerpo oculto y del cuerpo «histérico» sirvieron de sustento al feminismo, proporcionándole metáforas no disponibles en la imaginación secularista occidental (Nandy y Visvanathan, 1990).

Obviamente, la teosofía era un espacio discursivo bidireccional. Los teósofos trabajaron por la revitalización del budismo en Ceilán. Los textos teosóficos, incluyendo la traducción del *Gita*[6], fueron auténticos granos para el molino de la imaginación gandhiana. En Sudáfrica, Gandhi contó con el apoyo de la amistad de teósofos como, entre otros, Polak, que contribuyeron a mantener la granja Fénix[7].

La teosofía también encendió las chispas más originales de la imaginación nacionalista en Irlanda. De inmediato uno piensa en la genialidad de William Butler

---

[5] Literalmente, «sabiduría divina». Se trata de un cuerpo doctrinario presente en varios sistemas filosóficos que busca una síntesis de la filosofía, la religión y la ciencia. *[N. del T.]*

[6] En términos literales, «canción». Se refiere al texto sánscrito *Bhagavad Gita*. *[N. del T.]*

[7] Junto con algunos de sus amigos, Gandhi fundó dos comunidades rurales en Sudáfrica, en las que pudo poner en práctica sus ideas sobre la autosuficiencia, la educación, la salud y el *satyagraha*. Una fue fundada en 1904 cerca de Durban. La otra, conocida como granja Tolstoi, fue creada en 1910 cerca de Johannesburgo. *[N. del T.]*

Yeats. Yeats, George Russell –más conocido por su pseudónimo A. E.– y Bernard Shaw eran teósofos beligerantes o comprometidos. De hecho, si T. S. Eliot tomó prestado algo de la imaginación orientalista, Yeats, con sus ideas del círculo y de lo oculto, poseía una imaginación esencialmente teosófica, una mente que buscaba raíces en otro Occidente que la teosofía estaba tratando desesperadamente de mantener vivo. De manera ocasional, Yeats tradujo poemas de Tagore.

Durante el periodo colonial, lo «otro» de Occidente provenía de tres vías diferentes: los Trópicos, Oriente y la teosofía. También podría añadirse a la lista el encuentro misionero con las religiones indias. El hinduismo que Occidente encontró fue una invención particular construida en torno a su propia gramática de la cristiandad. Los británicos buscaban un equivalente a la Biblia y lo encontraron en el *Gita*. El hinduismo del que los británicos se alimentaron fue, en parte, de su propia creación, pero tuvo un impacto fascinante en la imaginación occidental. Occidente encontró en el *Mahabharata* un texto más complejo que la *Ilíada* o la *Odisea*, un modelo de guerra, de ética, de conflicto y destino que sigue fascinando a cualquiera. Testigos de ello son el impacto del *Mahabharata*, de Peter Brooks, o la cita del *Gita* proferida por Robert Oppenheimer al explotar la primera bomba atómica (Jungk, 1958). El triple escenario de los Trópicos, Oriente y lo oculto teosófico garantizó un campo fértil de experimentaciones mentales a la medicina, la poesía y la ciencia, alimentando el movimiento de las sufragistas y la escritura creativa de poetas que van de Eliot a Octavio Paz. De manera paralela, los paradigmas científicos mecanicistas de la época se beneficiaron de los trabajos de J. C. Bose. Hasta hoy, los matemáticos occidentales están intrigados por el genio matemático de Srinivasa Ramanujan. También hay que recordar la perplejidad de Hardy, matemático inglés, al oír a Ramanujan explicarle con paciencia que era la diosa Namakkal quien en sueños le inspiraba directamente sus teoremas.

La India, por último, fue el escenario para toda una generación de mentes inglesas, europeas y americanas. Estas imaginaciones excéntricas vieron en ella un teatro de posibilidades que Occidente había perdido o suprimido. Un teatro para conocimientos alternativos, para experimentos que habían fracasado en Occidente. Sus ideas sobre la India y las investigaciones allí realizadas originaron los llamados «otros colonialismos» u «otros orientalismos», intentos de llevar a cabo en la India experimentos que habían fallado o se habían vuelto recesivos en Occidente. No fueron colonialistas convencionales, ya que vieron en la colonia un lugar para la reinvención y la recuperación de posibilidades intelectuales en la ciencia, la educación y la política, entre otros ámbitos, creando mundos paralelos al espacio oficial de la antropología colonial. Probablemente las experiencias más profundas en este sentido se encuentran en las investigaciones de tres científicos: Patrick Geddes, Albert Howard y J. S. Haldane.

III

Geddes: alimentando un Occidente recesivo

Patrick Geddes (1854-1932) fue un gran biólogo, ecologista y urbanista. Junto a su «protegido», Lewis Mumford, sigue siendo una de las imaginaciones disidentes más interesantes del siglo XX. Como educador, biógrafo, urbanista y pacifista, Geddes veía en la India una metáfora de lo que Occidente había perdido. Geddes, una figura de perfil quijotesco, más cómoda en medio de la imaginación nacionalista que en el Departamento para las Colonias, desarrolló más de veinte planeamientos urbanos –ninguno de los cuales llegó a implementarse– y enseñó en un curso de verano en Darjeeling, junto con J. C. Bose, el científico, y Rabindranath Tagore, el poeta. Hay que reconocer que el encuentro de Geddes con Gandhi no fue emocionante. Geddes le escribió una carta sugiriendo que sus encuentros podrían inspirarse en el ágora griega, pero no está claro si Gandhi reaccionó positivamente a esta sugerencia. A pesar de ello, Geddes era, en general, un maestro del encuentro cultural, un sociólogo capaz de desarrollar una perspectiva crítica amplia y recíproca.

Geddes veía la colonia como un mundo tropical, enfatizando las patologías de Occidente. Defendía que había algo de irreal en la extraordinaria difusión del inglés como medio educativo en la India. Se dio cuenta de la calamidad de un sistema que estaba «tratando de transformar príncipes en niños de escuelas públicas, sabios en graduados con honores, *babus*[8] en secretarios mal pagados y campesinos en proletarios» (Geddes, 1904, p. 19). No obstante, previó que el movimiento nacionalista estaba fomentando la tragedia con su interpretación de la situación. Geddes creía que el conflicto no era entre Oriente y Occidente, y añadía que los avances de la ciencia habían creado las condiciones para la recuperación de un segundo Occidente, el Occidente de la ecología vitalista, superador del colonialismo reduccionista y mecánico del primer Occidente. Para Geddes, la reestructuración de la universidad india pasaba por un diálogo con este otro Occidente. La universidad india del futuro debía entender su genealogía como sistema de conocimiento.

Geddes sostenía que la vocación de la universidad como institución reflejaba el diálogo a menudo violento entre las nociones rivales de conocimiento y pedagogía existentes en su entorno. El éxito de la universidad residía en proporcionar una síntesis funcional. La universidad medieval emergió del intento de reconciliar la doctrina de la Iglesia cristiana con la recuperación de Aristóteles. De manera paralela se llevaba a cabo el diálogo de los sistemas médicos, en el cual los médicos de diferentes fes reli-

[8] Término hindi de cortesía con los hombres, equivalente a «señor». También se usa, en general de forma peyorativa, para referirse a indios con un dominio parcial del inglés. *[N. del T.]*

giosas comparaban sus remedios y doctrinas. La universidad medieval se convirtió en la universidad renacentista al incorporar «los nuevos aprendizajes de los exiliados griegos, la nueva astronomía de los herejes perseguidos y los resultados del nuevo arte de la impresión de académicos y artesanos errantes» (Geddes, 1904, p. 3). La universidad renacentista se transformó posteriormente en el sistema germánico contemporáneo. Para Geddes, por tanto, ninguna universidad estaría completa sin sus académicos disidentes: la relación entre ambos les garantizaba estabilidad y mutación.

La India, remarcaba Geddes, afrontaba un desafío similar en la reconstrucción de sus universidades. En lugar de importar mecánicamente la universidad occidental, era necesario innovar, contraponiéndole las posibilidades civilizacionales inherentes a los sistemas indígenas de medicina, agricultura, derecho o arquitectura. La tragedia radicaba en el hecho de no haber conseguido responder de manera positiva al reto de crear una universidad posgermánica capaz de desarrollar nuevas nociones de la biología, el derecho y la medicina, y haber creado, por el contrario, universidades pregermánicas de segunda mano en Calcuta, Madrás y Bombay. Estas universidades eran incapaces de responder creativamente a las posibilidades de su entorno y se reducían a máquinas expendedoras de certificados. Lo que valía para la universidad, también valía para el científico.

En cierta ocasión, Geddes explicó que no era contrario a que los indios viajaran al extranjero por motivos científicos, aunque advirtió del insidioso poder del pensamiento occidental:

> Permítase que el estudiante de la India venga hasta nosotros […] aunque crea que sólo es para ser una reproducción nuestra más o menos fiel en los deportes o los juegos, como funcionario subalterno o converso, e incluso si llega a superar nuestro propio ideal. El príncipe Ranjitsinghi es muy bien recibido; sólo nos ha procurado cosas buenas; ha aumentado la estima y el respeto popular por la India entre los hombres comunes mucho más de lo que lo habría hecho un nuevo Buda. Nosotros admiramos al sajón Ivanhoe por haber derrotado a los campeones normandos en sus propios torneos. Sin embargo, Ivanhoe, que ocultó su identidad para penetrar en una cultura extranjera parecida a la de sus tradiciones más profundas y aspiraciones más altas, fue […] el primer esnob, el primer ejemplo engañoso de su propia cultura (Geddes, 1918).

Así, para Geddes, había dos Occidentes: el Occidente paleotécnico o anacrónico de la era mecánico-colonial y el Occidente neotécnico[9], renovado, vitalista y ecológico.

[9] La contraposición entre una fase paleotécnica, basada en el predominio de la mecánica, y una fase neotécnica, fundada en el predominio de la electrónica, es crucial en los conceptos urbanísticos de Geddes. Ambos términos se refieren, en general, a formas de organización de la vida individual y colectiva, de planificación urbanística y de relación del ser humano con el medio ambiente. *[N. del T.]*

El *swadeshismo*[10], como él mismo indicaba, ignoraba las ciencias neotécnicas y, en el momento de ejercer sus protestas, interiorizaba las categorías de la mente mecánica.

Es interesante señalar que tanto Geddes como Tagore, en sus respectivos esquemas de una nueva universidad internacional, expresaban sus argumentos en términos semejantes. Como científico, el biólogo se hizo eco de la concepción de la universidad del poeta, si no en todos sus detalles argumentales, sí en sus grandes líneas.

Tagore (1913) creía que la universidad moderna, como representación colectiva, contenía la cosmovisión de la civilización occidental. Pensaba que Oriente no tenía una institución pareja en importancia. Insatisfecho con la posibilidad de que el *swadeshismo* se contentara con una visión voyeurista de la universidad occidental, trató de construir un centro de este tipo en Santiniketan. Argumentaba que, antes de darse el diálogo entre Oriente y Occidente, debería existir un centro intelectual que encarnase el espíritu del conocimiento en Oriente, reflejando cada una de sus grandes civilizaciones. Sólo a partir de la existencia de esta institución, la interacción entre Oriente y Occidente podría ser equitativa, permitiendo la reciprocidad dialógica y la exploración de la diferencia.

Tagore sostenía que cada universidad era la encarnación de un conjunto arquetípico. Como microcosmos de la *civitas,* la universidad occidental reflejaba la mente urbana. Sin embargo, en la India, la civilización estaba vinculada al bosque, «habiendo adquirido su carácter distintivo de su origen y ambiente» (Tagore, 1913). Este intelecto buscaba la armonía espiritual con la naturaleza, a diferencia de la mente urbana, que trataba de someterla, ampliando sus dominios con nuevas incorporaciones. El sabio ermitaño que vivía en el bosque no estaba interesado en adquirir o dominar, sino en comprender y expandir su conciencia al crecer con y en el ambiente que lo envolvía. Incluso cuando el bosque primigenio fue cediendo espacio a la granja y la ciudad, «el corazón de la India recordaba con adoración el ideal supremo de la dura autorrealización y la sencilla dignidad de la ermita del bosque» (Tagore, 1913).

Tagore vaticinó que el diálogo entre las dos universidades sería el diálogo entre una ciencia urbana y una ciencia forestal, entre una manera de ser que apuntaba a la armonía con la naturaleza y una manera de actuar que pretendía poseerla.

Sin negar el poder de la ciencia occidental ni el dinamismo de la universidad occidental, Tagore creía, pese a todo, que el diálogo de conocimientos sólo podría comenzar cuando las diferencias fuesen entendidas y reconocidas. Con espíritu si-

---

[10] En hindi, *swadesh* significa «del propio país». El movimiento *swadeshi* fue parte integrante de la lucha nacionalista por la independencia de la India. Como estrategia política, defendía la mejora de las condiciones económicas de la India a través de la autosuficiencia. El *swadeshi* fue un elemento clave de la propuesta gandhiana de autogobierno *(swaraj). [N. del T.]*

milar, Geddes intentó volver a una visión agrícola de la ciencia, a una biología que sustituyese la hegemonía de la máquina como metáfora reificada. La carta de Geddes a la hermana Nivedita[11], en la que exponía su idea de un futuro Instituto Indio de la Ciencia en Bangalore, podría haber sido escrita por Tagore. Uno llegó al vitalismo captando la poesía de una hoja y comprendiendo las implicaciones simbólicas del bosque en cuanto significado; el otro lo hizo a través de una visión sinóptica que buscaba la comunión con las tendencias vitalistas de la ciencia. Es en este contexto donde debe enmarcarse la perspectiva de Geddes sobre la universidad india.

> Vosotros buscáis la riqueza a través de la pobreza y la simplicidad. Nosotros buscamos el dominio del hombre y la bestia; vosotros conocéis el espíritu que los habita. En la ciencia, somos nosotros quienes diseccionamos los cuerpos, clasificamos y damos nombres a las plantas, pero es en medio del extraño simbolismo de vuestros templos donde primero y más perfectamente emana el secreto del crecimiento y el renacimiento de todos las cosas vivientes –para nosotros, la forma externa de la vida y la muerte; para vosotros, los misterios interiores–. Podemos contaros la evolución con detalles concretos, como la del caballo a partir del lerdo tapir o la de la flor a partir de la humilde semilla; pero vosotros escuchasteis el primer aliento de Brahma, la antítesis del anabolismo y el catabolismo con sus detalles fisiológicos y sus consecuencias.
>
> Nuestro mundo es el de la destreza del especialista moderno, pero el vuestro ha conocido el sentido cósmico. Con la renovación de vuestra propia poesía, de vuestra propia filosofía, se renueva vuestra antigua ciencia, aumentando la inspiración y la profundización de nuestro más intenso pero menos profundo pensamiento occidental (Geddes, 1904, p. 17).

Los planes geddesianos de construir una universidad posgermánica nunca llegaron a concretarse. Los nacionalistas *swadeshi* truncaron sus esperanzas de construir la nueva Universidad de Benarés. La Universidad Central de Indore sigue siendo un sueño incumplido. El diálogo entre Geddes y Tagore no se prolongó mucho. Poco después, Geddes se trasladó a Palestina para participar en el diseño de los planos de la Universidad de Israel. Sin embargo, la visión ecológica del mundo sigue siendo extraordinariamente relevante en nuestros días, en concreto su concepción de la ciudad.

---

[11] Sobrenombre de Margaret Noble (1867-1911), maestra de ascendencia irlandesa y discípula del místico y religioso indio Swami Vivekananda, a quien conoció en 1895 en Londres y de quien recibió el nombre de Nivedita, «aquella que se consagra a Dios». En 1898 se trasladó a Calcuta. Fue la primera mujer occidental en formar parte de una orden monástica hindú. *[N. del T.]*

Howard y la agricultura

Si Geddes representaba un intento de configurar un mundo neovitalista y posgermánico en la India, los años que Albert Howard pasó en el país los dedicó a crear elementos discursivos sobre el cultivo orgánico. Junto con *Farmers of Forty Centuries* de F. H. King (1911), *Un testamento agrícola*[12], de Howard (1943), sigue siendo una obra de referencia de los encuentros culturales relativos a la agricultura. El texto de King es un elogio clásico de la agricultura china y de su actitud ante los desperdicios. La comprensión de Howard de la agricultura india le llevó a desafiar las ideas de Justus von Liebig –la obsesión occidental por los fertilizantes sintéticos–, que Howard llamaba la mentalidad NPK[13].

La carrera de Albert Howard en la India comprende tres fases distintas: en 1904 se marchó a la India, en concreto a Pusa, como botánico imperial del gobierno de la India; en 1928 se trasladó a Indore, donde dirigió el nuevo instituto agrícola, y en 1931 regresó a Inglaterra para popularizar su idea de la agricultura orgánica.

Un testamento agrícola es una memorable antropología de la agricultura india. A diferencia del químico de laboratorio occidental oficial, el agricultor indio veía el suelo como algo vivo, como un acto de confianza, que tenía que utilizar y devolver en buen estado a la generación siguiente. La oda de Howard al humus es la celebración de otro tipo de agricultura. Es también un gran un estudio comparado de tres civilizaciones –China, la India y Occidente– que se centra en la actitud de cada cultura con relación al suelo y la salud. El equivalente contemporáneo más próximo que puede invocarse son los seminarios de Hans Jenny en la Universidad de California (Visvanathan, 1997, p. 90). Jenny entraba en el aula con una colección de diapositivas y les pedía a los estudiantes que identificaran las imágenes que iba proyectando en la pantalla. Los estudiantes respondían que eran pinturas de Monet u otros impresionistas. Jenny sonreía y respondía con ironía que las diapositivas correspondían a diferentes tipos de suelo, hablando a continuación de los derechos del suelo. Fue precisamente esta perspectiva la que Howard articuló en *Un testamento agrícola*, una visión clásica de la cultura como agricultura. El trabajo de Howard tuvo escasa influencia en Inglaterra después de las dos guerras mundiales, pero ayudó a inspirar a J. I. Rodale y al movimiento de la agricultura orgánica en Estados Unidos.

---

[12] Obra publicada originalmente en inglés con el título *An Agricultural Testament*. *[N. del T.]*

[13] Justus von Liebig (1803-1873) fue un químico alemán, considerado el padre de la industria de los fertilizantes. Las iniciales NPK se refieren a los símbolos químicos del nitrógeno, el fósforo y el potasio, respectivamente, presentes en cualquier fertilizante. *[N. del T.]*

Haldane y la genética

Más intrigantes en muchos aspectos son J. B. S. Haldane y sus encuentros con la India. La historia de la peregrinación o viaje de Haldane por la India ya se ha contado tres veces, todas de manera brillante: la primera, en algunas páginas contenidas en la biografía que Ronald Clark (1968) escribió sobre Haldane; la segunda, en las memorias de Dronamaraju (1968) sobre su profesor; la tercera es la fascinante interpretación de estos dos textos en *¿Por qué Haldane fue a la India?*[14], de Francis Zimmerman (1996).

John Burdon Sanderson Haldane (1892-1964) fue un gran científico, un marxista y uno de los fundadores de la genética de poblaciones. Antes de emigrar a la India, en 1957, fue el titular de la cátedra Weldon de Biometría en el University College de Londres. Ya en la India, inicialmente dio clases en el Instituto Indio de Estadística, en Calcuta, y, antes de fundar su propio laboratorio en Bhubaneshwar, en el estado indio de Orissa, pasó una breve temporada en el Consejo para la Investigación Científica e Industrial (CSIR).

Zimmerman observa que la causa aparente de la partida de Haldane de Inglaterra fue su objeción a la crisis de Suez. El propio Haldane, al protagonizar sonadas actitudes de protesta en el aeropuerto antes de embarcar, ayudó a alimentar el folclore sobre este acontecimiento. Escenificando para la prensa, afirmó con rabia que abandonaba su tierra natal como forma de protesta por los asesinatos masivos perpetrados en Port Said (Egipto). Zimmerman apunta que la crisis de Suez fue una mera coincidencia política, porque Haldane ya tenía prácticamente negociado su nombramiento en la India.

Las memorias de Dronamaraju tienen un carácter más anecdótico que analítico. Son un modesto homenaje de un alumno a su maestro, una historia de los últimos años en Bhubaneshwar. Sin embargo, como argumenta Zimmerman, contienen pistas significativas. Dronamaraju atestigua la afirmación de Haldane de que la parte innovadora de la obra de Darwin no era la teoría de la evolución, sino su trabajo sobre la fisiología de las plantas. En una famosa serie de seminarios, publicados bajo el título *La unidad y diversidad de la vida*[15] (1965), Haldane, ya firmemente arraigado en la India, remarcaba que el concepto principal de Darwin no era el de «evolución», sino el de «diversidad». La evolución podría haber sido más importante en una cosmología cristiana, que acentúa la discontinuidad entre lo humano y lo animal, pero en una comunidad taoísta hindú, donde los animales tienen derechos, e incluso deberes, la diversidad, desde el punto de vista político, puede ser

[14] *Why Haldane went to India?*, en el original inglés. *[N. del T.]*
[15] *The Unity and Diversity of Life* es el título original inglés. *[N. del T.]*

mucho más vital y central. Para Dronamaraju, Haldane se había vuelto «hindú», desafiando el «dualismo entre el cuerpo y la mente, entre animales y humanos, una enfermedad que infectaba el pensamiento occidental desde hacía milenios» (Zimmerman, 1996, p. 287).

Francis Zimmerman, un indólogo francés conocido por su clásico estudio del Ayurveda, presenta una tercera lectura de los motivos que llevaron a Haldane a la India. Ante todo, señala una razón política: no la política de Suez o del marxismo, sino una protesta más profunda contra la política del conocimiento en Occidente. La India ofrecía tanto los conceptos como el espacio para una axiomática diferente de la biología.

Zimmerman refiere que Haldane era un disidente solitario decidido a encontrar alternativas para la reconstrucción de la biología. En este caso, dos tendencias son bastante obvias. En primer lugar, Haldane se oponía decididamente al darwinismo social dominante en Occidente en aquella época, que propagaba la cruda supervivencia del más apto. En segundo lugar, su opción por la biología de poblaciones, privilegiando un enfoque que acentuaba lo universal, contrariaba también la ideología individualista de la época. La población trascendía a los individuos. En viajes anteriores, Haldane había quedado impresionado con la diversidad de la India. La India era un ejemplo clásico de país de polimorfismos. Haldane había expresado su afinidad con Gandhi, el hinduismo y la no violencia, pero las intuiciones iniciales se unieron a la biología de Haldane para crear una ciencia diferente.

Haldane veía la teoría darwinista como un motor de dos tiempos que incorporaba la variación y la selección natural. Las interpretaciones dominantes de la biología remarcaban la selección natural, al tiempo que reducían la teoría darwinista a una perspectiva economicista y utilitaria de la naturaleza, donde la aptitud acentuaba la selección. La lectura que Haldane hizo de Darwin en la India puso las condiciones para la creación de una atmósfera alternativa en el campo de la biología.

Desafiando la crudeza de la noción del más apto como valor selectivo, Haldane sostenía que la aptitud no podía equipararse a la adaptación a una determinada condición ambiental. En su estudio clásico sobre la cola del pavo real, Haldane argumentaba en contra de la biología utilitarista: «Nadie puede negar que, aparte de haber inducido a los hindúes a considerarla sagrada, la cola suficientemente incómoda del pavo real no representa ninguna ventaja para él» (Haldane, 1932, pp. 119-120). Al tratar la cuestión, Zimmerman muestra cómo los pavos reales, el hinduismo, la biología de poblaciones, la diversidad y la India se convirtieron en los mitemas de una nueva problemática en la biología. Este capítulo no permite una elaboración más completa de este aspecto, pero está claro que la India, como lugar, como campo de conceptos, ayudó a crear un enfoque disidente de la biología, y es precisamente esto lo que me gustaría poner de relieve.

Los historiadores han resaltado sobre todo la India exótica, la India colonial de encuentros cruciales, pero la que emerge de mis ejemplos es la India que contribuyó a crear una academia disidente para la imaginación occidental. Del mismo modo que las universidades occidentales no podrían haber crecido sin absorber el conocimiento de las academias disidentes, la cultura occidental tampoco podría haberlo hecho sin estos encuentros recurrentes con la India. Como paradigma, Occidente tiene hijos distintivamente indios en el trenzado y la textura de su imaginación. No es necesario un Hobson-Jobson[16] para testimoniarlo.

IV

Al seguir la carrera de tres grandes biólogos, he procurado demostrar que la India ha contribuido a crear un marco diferente para la biología occidental. He querido hacer hincapié en la biología, porque las narrativas convencionales del encuentro cultural encaran el baile de máscaras del imperialismo como un debate sólo sobre el arte, la arquitectura o el derecho de la India. La biología ofrece tanto un complemento como un antídoto a estas perspectivas. Me gustaría destacar que el encuentro cultural entre Occidente y la India no se limitaba tan sólo a la transferencia de tecnología o a la piratería organizada por parte de la Compañía Británica de las Indias Orientales. También incluía la manera en que la India sirvió de palanca de transformaciones lingüísticas, redefiniendo continuamente las alegorías que constituyen la base de la identidad occidental.

Este aspecto puede observarse analizando, en primer lugar, la naturaleza de las novelas policiales y, en segundo, la apropiación creativa hecha por Gandhi.

Antes de nada, permítanme subrayar que la novela policíaca, tal como se constituye en Agatha Christie, Arthur Conan Doyle, G. K. Chesterton y P. D. James, es una creación claramente cristiana. Como estructura narrativa, la novela comienza con una ruptura del orden social mediante un asesinato o robo. Todos los individuos se consideran sospechosos hasta el último capítulo, cuando la novela completa su transición del desorden al orden. En el capítulo final, el detective, que se ha ido encontrando con todos los sospechosos, se reúne con ellos alrededor de una mesa. La semejanza con la Última Cena es asombrosa: el detective representa a Dios y al científico.

Como género literario, lo intrigante de la novela policíaca es su concepción del bien y del mal. El bien y el mal exigen metáforas y lo que me gustaría sugerir es que, al menos en dos casos clásicos, estas metáforas fueron extraídas de repositorios in-

[16] Diccionario de palabras y términos angloindios publicado por primera vez en 1886. *[N. del T.]*

dios. Después de todo, ¿dónde estaría Sherlock Holmes sin los Trópicos y sin la colonia? Esto resulta aún más claro en el caso de la creación del padre Brown de G. K. Chesterton, incapaz de agotar la racionalidad de la religión o la ciencia sin eliminar el encanto de la teosofía oculta o de hacer una relectura de la colonia y los Trópicos. Lamentablemente, la India es una fuente de subterfugios para eludir lo que de verdad se considera importante en estas novelas, pero crea en el ámbito del inconsciente la gramática para una imaginación más amplia, sin la cual la novela policíaca habría quedado empobrecidamente limitada a Oxford y Cambridge.

La manera más sencilla de entender esto es examinar la ciencia ficción. En cuanto género literario, la noción del mal característica de la ciencia ficción es de una superficialidad adolescente, llena de alienígenas y marcianos con los que tenemos una extraña familiaridad. En las historias de ciencia ficción, el mal no es algo polivalente, en parte porque el futuro no se beneficia de Oriente como imaginación. Ni siquiera el recurso a las historias medievales mal recauchutadas sería de gran ayuda. Por desgracia, hay una doble tristeza que también debo calificar.

La literatura de la India está desprovista de ciencia ficción. Se trata de una ausencia extraña. Probablemente, las dos únicas contribuciones fortuitas son el hecho de que el capitán Nemo, personaje de Julio Verne que hacía mis delicias infantiles, fuera, en realidad, un príncipe indio que abandonó su tierra natal después de la Rebelión de los Cipayos[17], de acuerdo con la denominación arcaica de Verne. En segundo lugar, el hecho de que el famoso E.T., el extraterrestre de Steven Spielberg, está inspirado en una historia de Satyajit Ray[18]. Tristemente, cuando el hijo de Ray la produjo como película acabó siendo un fracaso.

Llegamos ahora a Gandhi, en concreto al consumo de Gandhi después de 1947.

Tras la Independencia, Gandhi fue una importante fuente de innovación fuera de la India. Dentro del país, se convirtió en una especie de capital simbólico congelado para ser articulado en torno a una gramática oficial y una mnemónica políticamente correcta. En el extranjero, inspiró a Steve Biko en Sudáfrica, a Lanza del Vasto en Francia, a Bayard Rustin y Martin Luther King en Estados Unidos y a Fritz Schumacher en Inglaterra. Hay improvisación en la imaginación gandhiana fuera del país y un embalsamamiento general de ella en la India. La imaginación gandhiana también creó la película[19] de Richard Attenborough. Es interesante notar que el Gandhi cinematográfico es visto y consumido por ojos occidentales. Gandhi es leí-

[17] Este acontecimiento, iniciado con un motín de los cipayos de la Compañía Británica de las Indias Orientales, también es conocido como la Rebelión de la India de 1857. *[N. del T.]*

[18] Satyajit Ray (1921-1992) fue un director de cine indio, considerado uno de los grandes autores cinematográficos del siglo XX. *[N. del T.]*

[19] Se refiere al largometraje *Gandhi* (1982). *[N. del T.]*

do a través de C. F. Andrews, de Polak, de Madeline Slade, de la fotógrafa Margaret Bourke-White, del periodista que cubrió la Marcha de la Sal, del juez blanco que lo saludó y condenó. El indio Gandhi es consumido y construido a través de la mirada occidental. En efecto, la película de Attenborough se ha convertido en una fábula de la forma en la que Oriente hoy es consumido y construido.

Hay que afrontar una última pregunta. ¿Qué puede proporcionar la India en la actualidad como fragmento de aquella construcción de «Oriente»? Nos enfrentamos a la ironía de que el turismo indio está orientalizando nuestro propio legado. Lo que un día fue una ardua peregrinación, hoy es crecientemente exotizado y presentado como una posibilidad turística para la clase media. Por suerte, la India no puede ser reducida a las tecnologías de la información y la comunicación ni al curry. Si la India puede aportar algo, creo que es la heurística de nuestra civilización como modelo de pluralidad, diversidad y complejidad. En una época en que la identidad se está volviendo oficialmente singular, la agricultura desesperadamente monocultural y la cultura empobrecidamente homogénea, lo que la India puede ofrecer es el carnaval de sus «confusiones», que representa un orden diferente de pluralismos, superando la asimilación, la conversión, la reducción, el mosaico o la mezcla. La India, como una metáfora proveedora de ideas, donde ninguna de ellas muere y todas se vuelven abono, ofrece un nuevo bien común intelectual de experiencias y heurísticas.

Durante una conversación, el biólogo estadounidense Wes Jackson me alertó de manera brillante y brutal. Afirmó: «Es triste que ustedes, los indios, piensen que Estados Unidos es una sociedad dotada de información muy sofisticada y que la India es un país en desarrollo con escasa información. Como usted mismo ha dicho, ustedes tienen 40.000 variedades de arroz, mientras que nosotros somos una sociedad que redujo 165 variedades de manzana a tan sólo seis» (Jackson, 1987). Jackson sugirió que, junto a tales variedades, también desaparecieron los conocimientos tácitos que crearon la civilización de la manzana. Actualmente, en un mundo donde Johnny Appleseed[20] ha quedado fuera de juego, la diversidad de la India, su etnicidad y su pluralismo pueden ofrecer invitaciones para nuevos encuentros culturales, una heurística para re-Orienta(liza)r la imaginación de Occidente.

Referencias bibliográficas

CLARK, R. (1968), *J. B. S.: the Life and Work of J. B. S. Haldane,* Londres, Hodder & Stoughton.

[20] Apodo de John Chapman (1774-1845), que introdujo el cultivo de manzana en los estados de Ohio, Indiana e Illinois, en Estados Unidos. *[N. del T.]*

COOMARASWAMY, A. K. (1947), *The Bugbear of Literacy,* Londres, Dennis Dobson.
DHARAMPAL (2000), *Indian Science and Technology in the Eighteenth Century,* Mapusa, Other Indian Press.
DRONAMARAJU, K. R. (1968), *The Life and Work of J. B. S. Haldane with Special Reference to India,* Aberdeen, Aberdeen University Press.
GEDDES, P. (1904), *On Universities in Europe and India: Five Letters to an Indian Friend,* Madrasta, National Press.
— (1918), *The Proposed University for Central India at Indore,* Indore, Holkar State Printing Press.
HALDANE, J. B. S. (1932), *The Causes of Evolution,* Nueva York, Harper & Brothers.
— (1965), *The Unity and Diversity of Life,* Nueva Delhi, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India.
HOWARD, A. (1943), *An Agricultural Testament,* Nueva York, Oxford University Press.
INDEN, R. (1990), *Imagining India,* Oxford, Basil Blackwell.
JACKSON, W. (1987), *Altars of Unhewn Stone*, San Francisco, Northpoint Press.
JUNGK, R. (1958), *Brighter Than a Thousand Suns,* Harmondsworth, Penguin Books.
KING, F. H. (1911), *Farmers of Forty Centuries*, Madison (Wisconsin), Mrs. F. H. King.
NANDY, A. y VISVANATHAN, S. (1990), «Modern Medicine and its Non-modern Critics: a Study in Discourse», en F. Apffel-Marglin y S. Marglin (orgs.), *Dominating Knowledges: Development, Culture, and Resistance,* Oxford, Clarendon Press, pp. 145-184.
PAZ, O. (1972), *The Other Mexico,* Nueva York, Grove Press.
SAID, E. W. (1978), *Orientalism,* Nueva York, Vintage [ed. cast.: *Orientalismo,* Madrid, Debate, 2002].
TAGORE, R. (1913), *Modern Review*, XIV (mimeografía).
VISVANATHAN, Sh. (1997), *A Carnival for Science,* Nueva Delhi, Oxford University Press.
ZIMMERMAN, F. (1996), «Why Haldane Went to India: Modern Genetics in Quest of Tradition», en F. Apffel-Marglin y S. Marglin (orgs.), *Decolonizing Knowledge,* Oxford, Oxford University Press, pp. 279-305.

XVI

¿Es ético estudiar África? Reflexiones preliminares sobre la investigación académica y la libertad[1]

Amina Mama

Introducción

En este capítulo no voy a detenerme en el trabajo de los africanistas, sino que examinaré cómo han sido abordadas las preocupaciones de naturaleza ética por parte de una línea de investigación académica que, en el campo de los estudios africanos, se enmarca en una tradición intelectual de orientación predominantemente progresista. No es una tradición que pueda definirse en los términos del trabajo académico convencional, sujeto a delimitaciones disciplinares. Por el contrario, puede describirse como una tradición crítica basada en una ética de la libertad. Se trata, de hecho, de una investigación académica que se concibe a sí misma como parte integrante de la lucha por la libertad y que no responde ante esta o aquella institución, régimen, clase o sexo, sino ante la imaginación, las aspiraciones y los intereses de la gente común. Es una tradición que algunos llaman radical, ya que pretende ser social y políticamente responsable, en el sentido de que no es neutral o liberal. Está orientada por una ética que exige que los estudiosos e investigadores se identifiquen con la diversidad de movimientos de liberación y defensa de la democracia en África y sienten sus bases en este terreno[2].

El contexto actual tiene como particularidad el hecho de que la marginación de África en el orden mundial parece alcanzar nuevos extremos. África es, con

[1] Agradezco a Zene Tadesse y a Paul Tyambe Zeleza los útiles comentarios al texto de la conferencia en la que se basa este capítulo.

[2] Sobre la investigación orientada por una ética del activismo académico comprometido, véanse los capítulos de Radha D'Souza y Nilma Gomes en el presente volumen.

probabilidad, el continente en el que la globalización genera el descontento y el malestar más profundos. Es la región que está padeciendo muchos de los efectos negativos producidos por el capitalismo de libre mercado y el resurgimiento del militarismo característico del periodo posterior a la Guerra Fría. Para los estudiosos africanos, el escenario en su conjunto nos es familiar. Tenemos una idea de lo que significa para la población que habita en los lugares que estudiamos. Por eso nos resulta difícil entender por qué algunos de los textos más importantes que se han escrito sobre la globalización no prestan seria atención a este continente, formado por cincuenta y cinco naciones y más de ochocientos millones de personas. A los estudiosos africanos les debemos algunas de las críticas más fuertes a la globalización, que son, sin embargo, ignoradas en gran parte por las principales obras sobre esta temática. Los análisis más rigurosos procedentes de África quedan, de este modo, reducidos a la categoría fútil de literatura de protesta, mientras el destino del continente empeora[3].

Tenemos mucho que ganar con una mirada africana de la globalización. Los datos empíricos que miden el impacto de las recetas globales aplicadas en el continente cuestionan las teorías hegemónicas y generan perspectivas críticas sobre la aplicabilidad de las políticas neoliberales en el caso africano[4]. Estas políticas, definidas desde el exterior, se aplican a África de manera dogmática, como si tuvieran validez universal. Los trabajos que se proponen tomar en serio sus efectos devastadores para el pueblo africano y criticar la literatura académica que hay detrás dejan de ser un tema puramente académico para convertirse en un imperativo ético.

Por otra parte, tras los ataques del 11 de septiembre de 2001 a las Torres Gemelas de Nueva York, pocos negarán que los paradigmas y las políticas globales acabaron volviéndose en contra de sus responsables. Merece la pena, pues, tomar en serio el descontento causado por la globalización, pero sin ceder a los intereses militares y de seguridad nacional de Estados Unidos, hoy dominantes en el panorama mundial. Es urgente tomar medidas para proteger la investigación académica de su influencia. Una actitud proactiva nos exige hacer algo más que colocarnos al margen de la situación. Exige, en síntesis, que superemos nuestra tradición liberal de neutralidad política y desarrollemos una ética más radical, susceptible de cuestionar y desafiar activamente las hegemonías globales.

---

[3] El trabajo de Paul Zeleza constituye una excepción a esta omisión generalizada de África en la bibliografía dedicada a la globalización. Véase Zelaza, 2003. Para ejemplos de análisis rigurosos de la globalización, véanse Held, 1999; Stiglitz, 2001; Ferguson, 2006.

[4] La investigación académica africana sobre la economía neoliberal es esclarecedora. Véanse al respecto Mkandawire y Soludo, 1996; Mkandawire, 1999.

Un aspecto que esta ética debe incluir es el compromiso de aumentar los niveles de colegialidad y solidaridad con los intelectuales radicales africanos, así como un esfuerzo por tomar más en serio sus perspectivas críticas no sólo en lo que a los llamados estudios de área –*Area Studies*– se refiere, sino también en el pensamiento global. En mi opinión, los colegas que ejercen su profesión en Estados Unidos, donde la academia está relativamente bien dotada en cuanto a recursos y financiación, tienen la responsabilidad ética de apoyar, facilitar y participar en este compromiso, en lugar de limitarse a divulgar sus propias ideas, como si África no pudiese aportar intelectuales y conocimiento.

¿Por qué digo esto? La marginación de África en el contexto del orden global se refleja en el ámbito del conocimiento mundial. La contribución del continente africano al conjunto de las publicaciones científicas a escala mundial está por debajo del 0,5 por 100 (Zeleza, 2003). El hecho de que la mayor parte de esta producción –y casi la totalidad de lo que se produce en las ciencias sociales– pertenezca a sólo tres países –Egipto, Nigeria y Sudáfrica– significa que otros no aportan prácticamente nada. Los datos existentes no incluyen la perspectiva de género, aunque el perfil de las universidades africanas a este respecto –con sólo el 6 por 100 de mujeres entre el profesorado, la mayoría en las categorías inferiores del escalafón académico o en puestos administrativos– sugiere que las mujeres africanas producen un porcentaje insignificante de este conocimiento. El cuadro general de la subrepresentación africana en el conocimiento mundial se reproduce en todos los campos, disciplinas y materias. Además, no sólo no está mitigado por los acuerdos internacionales, sino que éstos tienden a reforzarlo, ya que están diseñados para favorecer a los socios occidentales (Samoff y Caroll, 2004).

Está claro que los índices cuantitativos internacionales de lo que se publica no incluyen la totalidad de las investigaciones realizadas y redactadas por autores africanos. También hay, por cierto, muchas tesis que no llegan a publicarse y numerosos trabajos producidos fuera de las instituciones académicas. En África hay una gran cantidad de materia gris por explorar, desarrollar y difundir. Existe igualmente la tradición de cuestionar tanto la definición de «ciencia» como el control del acceso ejercido por la industria editorial mundial. A pesar de todo, el hecho es que esta desigualdad en la producción científica resulta de una realidad material caracterizada por desigualdades institucionales y financieras. El actual cuadro de desigualdad señala la continuación del legado de opresión y explotación, herencia de un orden patriarcal y colonial que excluye –a veces doble o triplemente– a amplios sectores de intelectuales de todo el mundo, impidiendo que el potencial de millones de africanos pueda desarrollarse.

En lo que a la investigación sobre África se refiere, uno podría esperar un escenario diferente. Sin embargo, y lamentablemente, en este ámbito pueden observarse

las mismas desigualdades globales. La mayor parte del conocimiento sobre África se produce en Occidente. En concreto, los estudios africanos con sede en Estados Unidos dominan la producción de conocimiento sobre África. En el campo de los estudios de género, área en la que se ha realizado un esfuerzo especial para hacer investigación con base local, los análisis confirman el predominio externo de las iniciativas de publicación. Los autores de la mayor parte de los libros y artículos de revistas publicados son norteamericanos, seguidos de autores de Europa occidental (Mama, 1996; Lewis, 2003) –y ello a pesar de la fuerte voz antiimperialista que caracteriza al feminismo.

Paulin Hountoundji (2002) es uno de los filósofos africanos que problematiza los efectos de la internalización del pensamiento hegemónico global por parte de la investigación académica africana. Hountoundji se refiere a la incapacidad de descolonizar la vida intelectual como una continua «externalización» de la investigación académica africana, caracterizada por el recurso acrítico a los paradigmas, conceptos y metodologías que se generan en el exterior y reducen África a una realidad simplista y homogénea. Sin embargo, las críticas a la mentalidad colonial y al imperialismo intelectual no son nuevas[5]. También es necesario un mayor reconocimiento de la producción intelectual africana pasada y presente, sobre todo en un momento en que, en el ámbito de la producción de conocimiento, nos enfrentamos a los retos recientes planteados por la globalización y sus efectos.

El actual escenario global aumenta la responsabilidad de los intelectuales cuyo trabajo se sitúa en la brecha cada vez más profunda entre África y Estados Unidos. Hace más de una década, Claude Ake (1994) afirmaba que los intelectuales tienen la responsabilidad especial de desmitificar el funcionamiento del capitalismo y todas sus manifestaciones de opresión en las vidas de los africanos. Recientemente, el antropólogo estadounidense Philippe Bourgois (2006, pp. x-xi) se pronunciaba en el mismo sentido:

> [...] Urge escribir contra la desigualdad. Denunciar la injusticia y la opresión no es una preocupación antiintelectual ingenua y anticuada. [...] Por el contrario, intelectualmente es una tarea histórica vital, porque la globalización se ha convertido en sinónimo de intervención militar, pobreza generada por el mercado y destrucción

[5] Véanse Ngugi wa Thiong'o, 1986; Hountondji, 1983; Mudimbe, 1988, y Appiah, 1992. Estos autores, entre otros, hace tiempo que han mostrado posiciones críticas al respecto. Este tema es abordado en varios capítulos del presente volumen, ampliando el ámbito de la discusión a otros contextos geopolíticos. En este sentido, destacan los capítulos de Boaventura de Sousa Santos, Aníbal Quijano y Enrique Dussel.

> ecológica. Es imposible entender qué está sucediendo en cualquier parte del mundo sin prestar atención a las dinámicas de poder que, por todos lados, dan forma a la desigualdad.

En la actualidad, los estudiosos africanos se enfrentan a innumerables desafíos, trabajando en condiciones que limitan severamente o incluso asfixian la investigación académica y la investigación en general. En el panorama que se nos presenta, tanto a escala mundial como continental, las posibilidades de mantener una ética liberadora que vincule investigación académica y libertad no pueden darse por sentadas. En virtud de ello, en este capítulo discutiré y someteré a una reflexión crítica la ética variable que ha caracterizado la investigación académica y ha servido de marco de referencia a la tradición intelectual radical de África, al tiempo que llamaré la atención sobre algunas limitaciones que han frustrado sus propósitos liberadores y socavado su potencial transformador.

Ética

Profundizar en cuestiones éticas implica analizar los efectos positivos y negativos de la forma en que vivimos y las actividades que realizamos. Implica cuestionarnos a nosotros mismos y nuestro trabajo. Significa, en definitiva, preguntar si lo que hacemos y el modo de hacerlo es moral, en lugar de asumir de manera complaciente la bondad intrínseca de nuestra vocación y nuestro proceder. La ética no existe en el vacío, sino que está profundamente afectada por factores identitarios y contextuales que moldean nuestras epistemologías y metodologías. Plantear cuestiones éticas relativas a la investigación académica es, por tanto, poner en cuestión los valores morales –lo bueno y lo malo, una vez más– de quien se dedica al estudio y a la producción académica. Nos encontramos, en último término, frente a cuestiones de identidad, epistemología y método.

En *La ética de la identidad* (2005), Kwame Appiah ofrece una reflexión filosófica sobre la relación entre la ética y la identidad. Según él, todos construimos nuestras vidas –y llevamos a cabo nuestros trabajos– a través de identificaciones con diferentes identidades colectivas: como mujeres y hombres, homosexuales y heterosexuales, africanos y americanos, entre otras posibles. Pero también, puede añadirse, lo hacemos a través de distintas combinaciones de tales identificaciones. Estas identidades, observa Appiah, nos imponen ciertas exigencias éticas. En otras palabras, nuestras inclinaciones éticas suelen estar influidas por nuestras identidades, por muy diversas e incipientes que sean. Las elecciones o decisiones que tomamos suelen dar señales de nuestra vinculación a colectivos específicos.

No se pretende sugerir con esto que las responsabilidades éticas y las pretensiones de cada uno estén predeterminadas por la identidad, o que seamos incapaces de imaginar nuevos tipos de comunidad o identidad. Aunque podamos ejercer cierto grado o capacidad de iniciativa para determinar quiénes somos, la cuestión es que nuestras elecciones y decisiones están, de algún modo, condicionadas por el cuerpo que habitamos y el contexto social en que nos encontramos. Las identidades disponibles –y su respectivo contenido– dependen en gran medida de nuestro contexto histórico y lugar concreto. La orientación sexual, por ejemplo, puede ser una identidad social importante en San Francisco en 2007, del mismo modo que una identidad africana puede o no formar parte del repertorio de la población negra de la ciudad. Sea como sea, el significado de toda identidad varía siempre en función del lugar y el tiempo.

Si las identidades se inventan, discuten y negocian continuamente, tal como sostiene la teoría social contemporánea, ¿cuáles son, entonces, las exigencias que nuestras varias –y variables– identidades plantean a la investigación académica que realizamos? ¿Qué sentido dar a estas exigencias? ¿Qué decisiones tomar de cara a su concreción y cumplimiento? Siguiendo a Appiah (2005), propongo que nuestras identidades intelectuales –y la ética que adoptamos para orientar nuestra práctica académica– están formadas por nuestras identificaciones con comunidades específicas y sus valores.

Sostengo también que nuestra ética, en cuanto estudiosos, se concreta en función de nuestros paradigmas, es decir, de los marcos epistemológicos y las metodologías de que nos servimos. Ahí es donde ejercemos nuestra capacidad de acción profesional y nuestra integridad, tomando decisiones que no son sólo técnicas o racionales, sino también morales y políticas.

Por este motivo, cualquier análisis de la ética de la investigación académica exige tomar en consideración los aspectos relacionados con la identidad, el lugar y la epistemología. A pesar de que nuestra práctica académica tiende a fluir de nuestras identidades históricamente constituidas, así como a reflejar los lugares geopolíticos e institucionales específicos de los que procedemos, también tenemos numerosas oportunidades de entrar en discusión con ellos de manera crítica y reflexiva a medida que avanzamos en la conceptualización de nuestros estudios. Podemos optar, por ejemplo, por elegir metodologías comprometidas que traten de desmitificar, cuestionar e incluso desafiar las hegemonías globales, o, por el contrario, adoptar una actitud carente de compromiso y rechazar esta responsabilidad. Se trata, a mi modo de ver, de una elección ética.

Las cuestiones éticas recorren todas las etapas del proceso de investigación: desde la formulación de las preguntas y la adquisición de los recursos hasta la interpretación, el análisis y la divulgación de los resultados, pasando por el diseño de la in-

vestigación y la selección del método de trabajo de campo. Estas cuestiones surgen de la relación que se establece entre la investigación y el contexto social, así como entre los investigadores y las comunidades a investigar, puesto que ambos habitan cuerpos que son objeto de una percepción, una recepción y una interacción cargadas de historias y relaciones históricas. Para tomar decisiones éticas más informadas –decisiones sobre lo bueno y malo que hay en lo que vamos haciendo–, tal vez lo mejor sea tomar conciencia de las formas en que nuestras identidades, aquello que somos, influyen en lo que hacemos y en cómo lo hacemos.

Permítaseme resumir esta parte de mi capítulo afirmando que es en el contexto de una profunda desigualdad global y sistémica donde me parece especialmente justo y oportuno preguntarse si es ético estudiar África y reflexionar sobre las implicaciones derivadas de nuestras identidades, lugares y filiaciones institucionales, así como sobre las limitaciones y elecciones epistemológicas y metodológicas de nuestros estudios[6]. ¿Qué pueden aportar nuestra investigación y conocimiento a los diversos contextos de los pueblos que estudiamos? ¿De qué manera nuestras actividades de investigación afectan a las vidas de quienes estudiamos? ¿Pueden desarrollarse estudios sobre África que muestren un mayor respeto por la vida, las luchas y las agendas de los pueblos africanos? ¿Cómo pueden promoverse estudios que contribuyan al bien de África?

Para responder a estas preguntas, me detendré en las tradiciones éticas que han configurado la investigación académica africana contemporánea. Sostengo que la comunidad académica de este continente ha venido formulando éticas para responder a las preocupaciones sociales y políticas colectivas de los africanos. Las éticas del nacionalismo y el panafricanismo se han expresado en términos de un gran compromiso con la liberación de África y se han utilizado como defensa contra los ataques internos y externos a la integridad intelectual.

Sin embargo, hoy en día esta ética ha quedado superada en la medida en que continúa teniendo como premisa una identidad unitaria que no tiene en cuenta las diversas realidades ni las implicaciones epistemológicas de las divisiones sociales. Al cerrarse a los enfoques epistemológicos aportados por el poscolonialismo y el feminismo, la investigación académica africana ha demostrado no estar preparada para afrontar los desafíos planteados por los factores de género, clase, etnia y otras clasificaciones que tanto dicen sobre la realidad social de África o cualquier otro lugar. En este aspecto, la investigación académica africana desaprovecha el potencial de su agenda ética y limita la contribución que podría hacer al surgimiento de un orden social más libre y justo.

---

[6] Este tema también es objeto de tratamiento en los capítulos de Paulin Hountondji y Maria Paula Meneses.

¿Es ético para los africanos estudiar África? La ética en la tradición intelectual poscolonial africana

> Los intelectuales saben perfectamente
> que el pensamiento no es un ejercicio inocente.
> Joseph Ki-Zerbo

Los estudiosos africanos no están exentos de consideraciones éticas sólo porque estudian las sociedades africanas. Nuestra condición de estudiosos africanos que trabajan en África nos confiere un cierto sentimiento de pertenencia y responsabilidad que también plantea desafíos éticos. Es más, en razón de la proximidad, puede afirmarse que estos desafíos aumentan, ya que estamos sometidos a las tensiones sociales y políticas derivadas del hecho de trabajar en nuestro propio terreno. Existe, en efecto, una amplia base para argumentar que las cuestiones de la identidad y del lugar han ocupado una posición central en la ética de la investigación académica africana durante los periodos colonial y poscolonial. A juzgar por las discusiones entabladas en las distintas reuniones académicas de ámbito regional, queda claro que esta ética se ha articulado en torno a un profundo sentido de responsabilidad con el continente africano y su pueblo. Por negar y desatender las particularidades relativas a la identidad y el lugar, y debido a los ya mencionados efectos perjudiciales que tiene para el continente, la globalización actual plantea desafíos concretos a la ética de la investigación académica africana.

Una ética africana de la liberación

La cultura intelectual africana emergió de la política de liberación. Cuando a finales del siglo XIX Africanus Horton apeló a la creación de una universidad africana, la idea ganó adhesión porque partía del principio de que esta institución desempeñaría un papel clave en la liberación del continente.

Entre principios y mediados del siglo XX, la separación entre política e intelectualidad había disminuido. Los miembros de la primera generación de intelectuales africanos modernos se implicaron en los movimientos anticoloniales y nacionalistas. Para ellos no había término medio. Se esperaba que cualquier persona capaz de pensar se adhiriera y trabajara por la liberación no sólo nacional, sino de todo el continente. No hacerlo, en las décadas de los cincuenta y sesenta, se consideraba un acto de traición a uno mismo:

> La opción nacionalista no era, en realidad, cuestión de elección, sino algo estructuralmente programado, un gesto de ruptura dialéctica y oposición a las realidades, inte-

reses y valores del Estado-nación colonial, de cuyos intelectuales, provenientes de la escuela colonial, se esperaba precisamente que contribuyeran a su perpetuación en el poder. […] Éste era el catecismo de los estudiantes de la época (Ki-Zerbo, 2005, p. 81).

La ética nacionalista no podía separarse de la filosofía panafricanista. La idea de la liberación de todo el continente también suscitó el apoyo de los pensadores de la diáspora, como atestigua la investigación académica llevada a cabo por personas como George Padmore, que trabajó junto a Nkrumah, Nyerere, Azikiwe y Awolowo, cuyas vidas estuvieron dedicadas a la causa de la liberación africana. No resulta extraño, por tanto, que tantos dirigentes políticos nacionalistas provinieran de la comunidad intelectual radical.

Los años siguientes vieron la continuación de la tradición intelectual radical en la obra de Eduardo Mondlane, Mário de Andrade y Amílcar Cabral, y en la de los estudiosos de la diáspora Frantz Fanon y Walter Rodney. La investigación académica activista de estos pensadores era incompatible con las nociones de imparcialidad o neutralidad científica y con la organización disciplinar del conocimiento introducida en las nuevas universidades. Ejemplo de estos años de nacionalismo es el episodio en el que Fanon (1967), en su famosa discusión del trabajo de Octave Mannoni sobre el psicoanálisis de los malgaches, criticó con dureza la fragmentación de las realidades sociales llevada a cabo por los análisis académicos de base disciplinar. ¿Dónde está –pregunta de modo pertinente el autor– la ética de teorizar la existencia de un «complejo de dependencia» determinado por la cultura que predispone a los malgaches a aceptar la superioridad blanca, si no se tiene en cuenta el contexto político, es decir, el hecho de que miles de ellos fueron víctimas de masacres en el pasado? Era preciso entender que la lucha por la liberación exigía cambios a todos los niveles de la realidad social, razón por la cual desbordaba los moldes disciplinares tradicionales[7]. Un mismo autor reflexionaba, a menudo en el mismo texto, sobre la conciencia, la cultura, la ideología, la política y la economía. El pensamiento antiimperialista africano es, en este sentido, indisciplinado.

Los primeros años de la independencia fueron los de la construcción de la universidad, con la creación en todo el continente de nuevas academias de orientación poscolonial. En las nuevas universidades se debatía vivamente la relación entre investigación académica y política, por lo general tomando en consideración la cuestión de la libertad académica. Las disciplinas occidentales se introdujeron e institu-

---

[7] No se trata, sin embargo, de una comprensión «interdisciplinar» de la realidad, a la manera de los estudios africanos en Estados Unidos, porque la interdisciplinariedad presupone la existencia previa de disciplinas que dividen la realidad, fronteras dentro de las cuales los pensadores de la liberación no se dejaban confinar.

cionalizaron en la mayoría de lugares, prestando poca atención a las implicaciones epistemológicas del hecho de importar paradigmas y metodologías originarios de los más diversos contextos históricos y culturales. Como ya se ha observado, las circunstancias materiales bajo las cuales las disciplinas académicas se desarrollaron en Europa –una economía de guerra imperial tardía, el capitalismo industrial y el rápido florecimiento económico– no podían ser muy diferentes de aquellas a las que se enfrentaban África y otras antiguas colonias durante los primeros años de la independencia (Wallerstein *et al.*, 1996). En esa época, el continente vivía principalmente de una economía de subsistencia, de los recursos naturales y de las riquezas minerales, aunque seguía subordinado a las relaciones de explotación mantenidas con las potencias coloniales. Las condiciones sociales también eran por completo diferentes a las de hoy, pues las sociedades multiétnicas y multilingües de África, caracterizadas por una fuerte estratificación y marcadas divisiones de género, estaban organizadas de tal manera que difícilmente cabían en los análisis de los paradigmas vigentes. Además, eran sociedades traumatizadas, que aún no habían sido rescatadas de la violencia epistémica y material del imperialismo, y parecían desafiar las tecnologías industriales capitalistas en materia de regulación y control social.

A pesar de todo, la producción intelectual africana de este periodo estuvo caracterizada por un gran vigor y tuvo amplias repercusiones. En las nuevas universidades despuntaban académicos ya consolidados en el ámbito local. Artistas, escritores, historiadores, etnógrafos, teóricos políticos, economistas y científicos de la naturaleza comenzaron a producir sus trabajos. Los grandes centros de la historiografía africana de Ibadán y Dakar, los extensos estudios etnográficos de Cheikh Anta Diop, los estudios políticos y debates realizados en Dar Es Salaam y Makerere, y los proyectos culturales panafricanos desarrollados en el Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ghana y la Universidad de Ile Ife fueron iniciativas motivadas y alimentadas por energías nacionalistas y panafricanistas que confluyeron en un movimiento intelectual a escala continental por la recuperación, restauración, liberación y el avance de África. De este modo, las universidades africanas fueron generando todo un cuerpo de profesionales nativos entre los que se encontraban abogados, médicos, ingenieros, arquitectos, administradores, funcionarios públicos, banqueros y contables.

Ellos fueron los patrióticos padres y tíos que ocuparon la escena académica entre los años cincuenta y setenta, destacando la poca presencia de mujeres entre ellos. Si bien las universidades poscoloniales no excluían a las mujeres, la verdad es que continuaron siendo instituciones predominantemente masculinas a las que durante décadas muy pocas mujeres tuvieron acceso. Propongo añadir a nuestra lista figuras como las de las nigerianas Funmilayo Ransome Kuti, Margaret Ekpo y Constanza Agatha Cummings-John, nieta de Africanus Horton. También propongo tomar en

consideración el pensamiento político de activistas de base, como la tanzana Bibi Titi o la nigeriana Gambo Sawaba, mujeres que no recibieron una educación occidental formal, pero que cultivaron y difundieron ideas radicales sobre una variedad considerable de temas, incluyendo los derechos de las mujeres.

Del nacionalismo al servilismo estatal

«¡Silencio!, desarrollo en curso.» Con estas palabras, pronunciadas en Dakar en ocasión del trigésimo aniversario del Consejo para el Desarrollo de la Investigación en Ciencias Sociales en África –CODESRIA, según sus siglas en inglés–, Joseph Ki-Zerbo caracterizó la actitud del Estado poscolonial respecto a los intelectuales[8]. Ki-Zerbo hizo una crítica implacable a los *apparatchiks*, los académicos y tecnócratas que se ponían acríticamente al servicio de los gobiernos nacionales incluso cuando estos atribuían a la palabra «desarrollo» el significado que más les convenía, dejaban de servir al pueblo que los había puesto en el poder e iban volviéndose cada vez más dictatoriales.

La aparente capitulación de los intelectuales africanos frente a determinados regímenes despóticos ha estado sujeta a una crítica y autocrítica despiadadas (Ake, 1994). Zeleza (2003) recuerda la complicidad de algunos intelectuales con el régimen del presidente Banda de Malawi, así como en Sudáfrica, Ruanda y Nigeria, contribuyendo a dar crédito y hacer propaganda de ideologías chovinistas y racistas, legitimar regímenes desacreditados y permitir políticas y prácticas genocidas. Vale la pena señalar, a este respecto, que, aunque siempre ha habido intelectuales conservadores que han colaborado con gobiernos dictatoriales, en África nunca han faltado intelectuales radicales, a pesar de las graves consecuencias y los riesgos vitales que a menudo conlleva la disidencia contra las dictaduras.

Dando muestras de integridad y valentía, algunos intelectuales han realizado importantes críticas al Estado poscolonial por la manera antidemocrática y neocolonial en la que ha despreciado los intereses africanos. Por esta razón han despertado la ira de los regímenes autoritarios, que no dudan en presionarlos, intimidarlos y condenarlos, relegándolos a los márgenes de la sociedad. La historia de los ataques a la libertad académica en África muestra que la represión, las detenciones, los asesinatos, las expulsiones, el cierre de universidades y los despidos masivos forman parte de las humillaciones a las que los estudiosos africanos han sido sometidos por parte de

---

[8] Las irónicas palabras de Ki-Zerbo retratan el proceso posterior a la independencia de las colonias, en el que la efervescencia del cambio fue cediendo gradualmente a la lógica economicista de la modernización y el desarrollo, que se convirtió en la razón de ser del Estado poscolonial. *[N. del T.]*

regímenes despóticos, para los que las críticas no son más que gestos «antipatrióticos» (Diouf y Mamdani, 1994). A mediados de los setenta, más de la mitad del continente vivía bajo ley militar. Tal como sucedía en los anteriores regímenes coloniales, los dirigentes militares de estos países alimentaban una profunda hostilidad hacia los intelectuales africanos y se esforzaban de varios modos para captar, acallar o eliminar las voces críticas.

Que una ética de la liberación haya logrado sobrevivir en un contexto como éste, es un hecho destacable. Sin embargo, siempre ha habido un flujo ininterrumpido de investigación académica caracterizada por la crítica áspera a los regímenes no democráticos y sus políticas nocivas, con el riesgo inherente que supone para las vidas y la supervivencia de sus respectivos defensores. Por cada libro cómplice con las dictaduras se han publicado decenas de textos críticos[9]. Del mismo modo, por cada intelectual puesto al servicio de dictadores ha habido decenas que han rechazado nombramientos, que han sido contratados y despedidos por no alinearse con el oficialismo o que han presentado su dimisión ante señales de amenaza inminente. Basta recordar el famoso ejemplo de Wole Soyinka, premio Nobel de Literatura, o el de Bolanle Awe, la historiadora feminista. Ambos accedieron a trabajar para el régimen de Ibrahim Babangida[10]. Al profesor Soyinka se le encomendó la creación de la Comisión Federal de Seguridad Vial, mientras que la profesora Awe, situada al frente de la Comisión Nacional de Mujeres, fue encarcelada posteriormente por no mostrar el debido respeto a la señora Babangida (Mama, 1995).

En distintos lugares de África, los estudiantes han protagonizado insurgencias periódicas contra los regímenes autoritarios y sus políticas. Durante los ochenta y noventa, por ejemplo, la imposición de las políticas de ajuste estructural en Nigeria y la aceptación por parte de los gobiernos de préstamos para la educación superior altamente condicionados por el Banco Mundial tuvieron que enfrentarse a importantes huelgas y manifestaciones de los estudiantes y el personal docente (Jega, 1994). Ejemplos semejantes pueden encontrarse en otros países africanos (Federici *et al.*, 2000). En efecto, ni el cierre de campus universitarios, ni las expulsiones, ni las maniobras orquestadas por el cultismo[11], ni la violencia dentro de

---

[9] Véase, por ejemplo, el trabajo académico de autores como Samir Amin y Claude Ake, así como los numerosos estudios existentes sobre el militarismo. La obra *The Transition to Democracy in Nigeria*, de Olagunju *et al.,* 1993, dedicada al propio Babangida, fue rotundamente condenada y sus argumentos objeto de descrédito por parte de otros estudiosos nigerianos.

[10] Presidente de Nigeria entre 1985 y 1993. *[N. del T.]*

[11] Nacido en Nigeria a partir del modelo de las fraternidades universitarias norteamericanas, el *campus cultism*, caracterizado por la actividad secreta de grupos organizados de estudiantes, viene siendo, desde hace varias décadas, el responsable de la agitación y la violencia en las universidades del país. *[N. del T.]*

los muros de las instituciones de educación superior, han podido detener la disidencia estudiantil. En algunos países, como Etiopía, las prácticas más atroces de represión continúan.

Es probable que muchos, si no la mayoría de académicos africanos, nunca hayan tenido enfrentamientos directos con el Estado represor ni se hayan puesto al servicio de las estrechas agendas políticas y programáticas del Estado neocolonial. Por el contrario, han procurado vivir con discreción su rutina diaria de profesores e investigadores en condiciones cada vez más difíciles de soportar. En general, las posturas radicales, con su abanico de perspectivas sobre la libertad y el desarrollo, han sido objeto de marginación, lo que a menudo ha comprometido el papel de los intelectuales africanos en la definición y concreción de las aspiraciones y expectativas populares. El hecho de que exista un gran número de disidentes no debe impedirnos ver que la universidad nacional ha funcionado más como servidora del Estado que como el espacio visionario y el lugar de reflexión con el que sus artífices soñaron.

El contexto poscolonial es, por naturaleza, un terreno complicado e incierto. Debido a la expansión del sector de la educación superior financiada con fondos públicos, hoy África cuenta con más de seiscientas universidades a las que acuden más de cinco millones de estudiantes. Sin embargo, el continente sigue teniendo las tasas de matriculación universitaria más bajas del mundo, con muchos grupos que no consiguen acceder a la formación que desean. Hay grandes sectores de la población cuyas esperanzas de acceder a la educación superior son mínimas o nulas. Las mujeres siguen estando seriamente subrepresentadas en la mayoría de las instituciones y, dentro del cuerpo docente, constituyen tan sólo un pequeño porcentaje, concentrándose sobre todo en los rangos inferiores y en los puestos administrativos.

Si las condiciones locales ya suponían serias dificultades para la integridad ética de los intelectuales africanos, el desfavorable clima externo no hizo más que incrementarlas desde que estalló la crisis del desarrollo y el estatus de África en el mundo se fue deteriorando. En los ochenta, hubo que defender la universidad africana de las recetas del Banco Mundial. Aunque, mientras tanto, se ha vuelto a escribir este guion, la aplicación de las políticas económicas neoliberales globales ha llevado a la desinversión en el sector público, acompañada de una llamada a la revitalización de las universidades africanas y nuevas inversiones de donantes. El actual proceso de reforma pone a los intelectuales africanos ante nuevos desafíos éticos dentro y fuera de la universidad[12].

[12] Para un análisis de este escenario véase Sawyerr, 2004.

Globalización

Los efectos de la globalización en las instituciones de educación superior plantean nuevos desafíos a la integridad intelectual y al compromiso de los intelectuales africanos. La inclusión de los «servicios de educación superior» en el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT), sometiendo a las universidades a las fuerzas del mercado global, parecía más bien destinada a comprometer sus posibilidades de aspirar siquiera a cumplir con las agendas regionales y nacionales (AAU, 2004).

Varios analistas describen un escenario en el que, durante las últimas décadas, las restricciones políticas a la libertad académica han sido sustituidas por los imperativos financieros. Este cambio se produce en un contexto geopolítico más amplio, en el que la agenda de la justicia social en ocasiones se ha visto afectada por las políticas económicas, como puede observarse en la desinversión en el sector público. La desinversión en el sector de la educación superior africana, financiado y apoyado mayoritariamente con dinero público, ha tenido efectos devastadores, sobre todo en lo que a investigación y oferta de estudios de posgrado se refiere.

Desde el momento en que las preocupaciones intelectuales son desplazadas por exigencias de naturaleza financiera y administrativa, las reformas de la educación superior emprendidas, cuyo telón de fondo son las políticas económicas neoliberales, representan una grave amenaza para la construcción de una ética de la libertad y la responsabilidad social de base africana (Sall, 2003; Sawyerr, 2004; Zeleza, 2003). En este contexto, los intelectuales vinculados a la universidad están sujetos a un enfoque reduccionista que los lleva a preocuparse por su propia supervivencia institucional, lo que deja poco margen a la reflexión y las ideas. Se trata de procesos globales, pero, cuando afectan a sistemas de educación superior ya de por sí empobrecidos y desgastados, los efectos son más inmediatos y profundos.

En términos prácticos, donde no hay fondos públicos para la investigación, hay menos libertad para crear agendas de investigación independientes. Erinosho (2002 *apud* Sawyerr, 2004) describe una situación en la que los fondos para la investigación son tan escasos y los investigadores están tan mal pagados que, en un intento desesperado de subsidiar sus propios salarios, se ven obligados a recurrir a un segundo empleo. En los casos en los que se realiza investigación, el tiempo para el trabajo de campo es escaso y la orientación de posgrado y las actividades de publicación salen perjudicadas.

La investigación actual sobre las culturas institucionales e intelectuales de un conjunto seleccionado de universidades africanas evidencia que la existencia de peligrosas condiciones institucionales conduce a nuevas cotas de violencia e inseguridad en los campus universitarios. Esta situación está generando una cultura del

miedo que tiene repercusiones sobre la libertad y movilidad tanto de los estudiantes como del personal docente, sobre todo de las mujeres, con consecuencias drásticas para la cultura intelectual y la libre expresión de ideas[13]. Hay ejemplos concretos en el campo de los estudios de género, donde las investigadoras que trabajan para denunciar y desafiar el acoso sexual han sido sometidas a violencia e intimidación por parte de estudiantes y colegas masculinos (Phiri, 2000; Bennett *et al.*, 2006). Otro ejemplo es el hecho de que las mujeres ven obstaculizada la progresión en sus carreras profesionales por el recrudecimiento de los valores patriarcales, expresados en los restrictivos códigos sobre el vestuario y en la vigilancia ejercida sobre todos los aspectos del comportamiento social.

¿Cuáles son los dilemas éticos con que se debaten los investigadores en estas circunstancias? Paso a ocuparme de esta cuestión, abordando ejemplos concretos de estrategias institucionales e intelectuales que nos permitirán mantener una investigación académica independiente en el actual contexto africano.

La investigación ética en el África poscolonial

He trazado hasta aquí un panorama general en el que la integridad de la investigación académica africana viene afrontando una serie de desafíos internos y externos. Los desafíos externos, representados por el colonialismo y la globalización, han tenido impactos económicos, políticos y paradigmáticos negativos en el desarrollo de las instituciones académicas de África y su potencial intelectual. No obstante, también han incentivado una ética fuertemente comprometida con la causa de la liberación, el desarrollo y la democratización. Este hecho se refleja en los compromisos éticos adquiridos y las agendas intelectuales suscritas por instituciones y redes independientes que han surgido para combatir la tendencia internacional a la progresiva incapacitación de las universidades públicas. Estas redes de ámbito regional, subregional y nacional han adquirido una voz preponderante en la definición de la investigación académica africana.

Como se ha visto, los desafíos internos proceden tanto de los regímenes represores que aplican restricciones financieras para coartar la autonomía de las instituciones y la libertad académica, como de las fuerzas conservadoras de la sociedad civil, incluyendo la propia comunidad intelectual, cuyas instituciones continúan dominadas cuantitativa y culturalmente por hombres. La intolerancia con las epistemolo-

---

[13] Véanse los resultados del proyecto de investigación «Gender and Institutional Culture in Selected African Universities», llevado a cabo por el Instituto Africano de Género de la Universidad de Ciudad del Cabo (Sudáfrica) con el apoyo de la Asociación de Universidades Africanas.

gías y perspectivas radicales ha adquirido la forma de concentraciones disciplinares –por ejemplo, la organizada en torno a las disciplinas «duras», como la política y la economía, en detrimento de las disciplinas «blandas», como los estudios culturales, los de género y los que trabajan en el campo de la sexualidad–, autocensura, rechazo del compromiso y de las perspectivas radicales.

El caso de los estudios feministas es ilustrativo. Aquí la reacción de la comunidad académica y del Estado ha sido la misma, es decir, la disposición a incorporar a varias mujeres más, pero aceptando únicamente una pequeña parte de su compromiso con la investigación. Hasta el momento, este gesto ha significado la aceptación creciente de la necesidad de incluir referencias al «género» y al «análisis de género», pero siempre en términos limitados y aceptables para la mayoría masculina de la comunidad académica. Por otro lado, en el ámbito de la investigación académica convencional o *mainstream,* no se ha producido la aceptación de la epistemología feminista ni de las implicaciones metodológicas de los análisis feministas. Tampoco ha habido un apoyo real y efectivo de los análisis de género o los estudios feministas. Así, en general, la cultura intelectual se ha mantenido en gran parte al margen de la perspectiva potencialmente transformadora de la investigación académica feminista, a pesar del creciente número de referencias puntuales a estadísticas de género, utilizadas como recurso técnico. Las implicaciones de este compromiso parcial y limitado con las ideas radicales quedan en evidencia cuando las éticas y epistemologías radicales se traducen en prácticas de investigación, o cuando se acepta como desafío el desarrollo de pedagogías transformadoras y metodologías activistas. Sin duda, a este respecto, la investigación convencional aún tiene que superar las meras declaraciones de intenciones sobre libertad académica y responsabilidad social para llevar a la práctica, a través de formas nuevas y estimulantes, la ética radical, tanto en el aula como en la investigación. La experimentación que las redes feministas africanas han llevado a cabo durante los últimos años nos proporciona enseñanzas valiosas en este campo, enseñanzas que a mi modo de ver tienen implicaciones importantes para promover un desarrollo intelectual más amplio. En la última sección de este capítulo revisaré los desafíos planteados en términos de identidad, instituciones y metodología, ilustrando la discusión con ejemplos del campo emergente de los estudios feministas en África.

Desafíos identitarios

Si, como dije antes, las identidades conllevan de hecho obligaciones éticas, ¿qué nos exige éticamente, como estudiosos y estudiosas, la posesión de una identidad africana con especificidades de género, etnia y clase social, entre otras dimensiones?

Las consideraciones realizadas sobre la ética en la tradición intelectual se basan en el supuesto de una identidad colectiva reconocida por la comunidad académica. No obstante, el significado de ser africano es una cuestión que se sigue debatiendo, como puede observarse en la literatura filosófica pertinente y en las discusiones entabladas en la comunidad académica actual.

Así, por ejemplo, algunas feministas integradas en el medio académico han intervenido en los terrenos institucional e intelectual. En el institucional, las mujeres han cuestionado no sólo su presencia desigual en la sociología africana en términos cuantitativos, sino también la resistencia intelectual a la teoría feminista y los análisis de género (Imam y Mama, 1994; Pereira, 2002; Mama, 2003). En los últimos cinco años, el entusiasmo generado por las posibilidades radicales de las epistemologías feministas ha servido para que algunos estudiosos –estudiosas, aún en su mayor parte– creasen nuevas redes y espacios independientes para poder avanzar en el fortalecimiento de las teorías y metodologías feministas de base africana. Además, en el contexto del *establishment* académico continental, dominado por varones y por las redes académicas que lo componen, han propuesto crear publicaciones capaces de ir más allá de la comprensión parcial y limitada de la cuestión de género. Reflejo de estos desarrollos son la Red de Estudios Feministas y la revista académica *Feminist Africa*, ambas fundadas en el año 2002.

Otro escenario clave de disputa es el que se ha articulado en torno a los debates sobre la representación de las lenguas, se trate de las africanas o de la representación de los hablantes ingleses, franceses, árabes y portugueses en las redes y proyectos existentes en el continente. Esta cuestión se complica debido a los diferentes legados intelectuales que forman parte de cada una de estas regiones lingüísticas. El CODESRIA, junto con sus socios de diferentes áreas lingüísticas, ha desempeñado un papel fundamental al garantizar la traducción de textos y facilitar el diálogo entre ellos. No obstante, aunque la mayoría de redes reconoce y acepta como principio ético la necesidad de ampliar la inclusión a todo el continente, este objetivo se considera demasiado costoso como para poder alcanzarlo.

Existe una conciencia creciente del abandono que padecen las tradiciones intelectuales no anglófonas en el contexto de la investigación académica continental, hecho que constituye una fractura en la ética panafricana. Aunque se están realizando algunos trabajos sobre los saberes indígenas (Hountoundji, 1997), es la herencia de la tradición islámica la que ha sido objeto de una atención renovada. Esto resulta especialmente interesante en los casos que cuestionan la división colonial del continente en grandes bloques, como pone de manifiesto el interés que ha suscitado el estudio en curso de la herencia intelectual de Mali. Igual mención merecen los debates generacionales, ideológicos y disciplinares hoy entablados,

que no pueden considerarse sino como el reflejo de la complejidad, riqueza y fluidez de las identidades en el África poscolonial. La falta de recursos y la competencia limitan el potencial creativo de estas diferencias, favoreciendo su politización, en lugar de aprovecharlas productivamente.

Aunque todavía hay quienes tratan de establecer una identidad africana única y esencial, caracterizada por una serie de atributos susceptibles de ser definidos, entre la comunidad académica hay una aceptación cada vez mayor de las sofisticadas teorías poscoloniales sobre la identidad africana (Appiah, 1992; Diagne, 2001). Hoy en día, los africanos conciben la «africanidad» como algo múltiple, fluido, histórica e institucionalmente construido a partir de las múltiples dimensiones de la diferencia, como algo que es constantemente desafiado y redefinido a consecuencia de los procesos y luchas sociales. La entienden, por un lado, como el resultado simultáneo de divisiones culturales y dinámicas «internas» –relativas al género, la sexualidad, la clase social, la etnia y la religión, entre otras diferencias– y, por otro, de las influencias «externas» de un espacio cultural global que, a pesar de la forma problemática de construir y representar a los africanos, les ha procurado una historia cosmopolita (Appiah, 2005).

Hay razones para pensar que las cuestiones identitarias resultan especialmente controvertidas en los diferentes contextos africanos, tanto en el de la experiencia colonial como en los contextos configurados por las condiciones poscoloniales de subdesarrollo cultural. Incluso a escala nacional, las identidades nunca han adquirido la singularidad que en un momento dado caracterizó a las identidades norteamericana y europea, fundamentalmente porque África no ha desarrollado las instituciones culturales ni los sistemas de regulación social claves para producir las identidades nacionales y culturales relativamente homogeneizadas de las naciones industrializadas (Mama, 2001). La aplicabilidad de la famosa teoría de Benedict Anderson (1983) sobre el nacionalismo es cuestionable en los contextos en que el aparato que produce las identidades nacionales se ha mantenido relativamente subdesarrollado. En gran parte de África, las identidades nacionales siempre han estado precariamente establecidas y en discusión permanente, sin llegar a sobreponerse nunca a la realidad pluriétnica, plurilingüe y plurirreligiosa del continente. En resumen, las identidades nacionales se han mantenido en buena medida en formación, mostrándose menos homogéneas, imaginadas con menos nitidez y más precarias que, por ejemplo, la «anglicidad» o la «germanidad». En este sentido, las identidades panafricanas se han ido imaginando desde hace más tiempo que las identidades nacionales, como ocurre con muchas de las identidades comunitarias más autóctonas de África. Sin embargo, como ninguna ha contado con las estructuras institucionales y las instituciones culturales para consolidarse mejor en el mundo moderno, han ido ganando y perdiendo aceptación

según la variable fortuna política de la región. Se observa un renovado interés por la integración continental, pero la infraestructura que la promueve –la Secretaría, la Comisión y el Parlamento de la Unión Africana– aún es frágil. En general, los intelectuales africanos, en su mayoría portadores de una identidad múltiple, mantienen un compromiso con el regionalismo y el nacionalismo, pero se han mostrado reacios a adoptar una actitud más proactiva en materias transversales como, entre otras, la clase social, el género, la etnia, la sexualidad o la religión, probablemente porque los consideran temas espinosos en el contexto de su precariedad. Pero la historia reciente de la región –asolada por la pobreza, la violencia y los conflictos, así como por las opresiones de género y una pandemia de enfermedades de transmisión sexual– nos lleva a tomar en serio estas cuestiones y a verlas como realidades sociales que necesitamos transformar radicalmente para poder avanzar.

Los envites cada vez más profundos del GATT a la educación superior plantean nuevas dudas acerca de si las instituciones académicas africanas serán capaces de recuperar y mantener la integridad institucional suficiente como para definir y llevar a cabo agendas intelectuales de ámbito nacional y regional. Tal vez sea éste el motivo por el cual los intelectuales más comprometidos de África siguen poniendo sus esperanzas y energías en la creación de estructuras y redes alternativas. La esperanza es que estas redes estén en mejores condiciones de mantener viva la libertad mediante la promoción a escala local, nacional y continental de una cultura intelectual atenta a la realidad de África, independiente y socialmente responsable. Pero ¿en qué medida estas instituciones y redes independientes de investigación pueden establecer conexiones entre las manifestaciones externas e internas del poder y la injusticia, y afrontar los retos internos que plantean las diversas identidades de África y las formas de opresión que abrigan?

Desafíos institucionales

Sin apoyo institucional, la ética académica tiene escasas posibilidades de sostenerse dignamente. Las universidades nacionales hacen declaraciones generales sobre su misión y propósitos, pero la puesta en práctica de estos últimos sigue siendo provinciana en su concepción, lo que refleja las maniobras de las estructuras y sistemas administrativo-burocráticos nacionales, más preocupados por la supervivencia institucional y el cumplimiento de las exigencias financieras que por la investigación académica o la libertad.

Desde los años setenta, los estudiosos africanos vienen respondiendo a la crisis de la educación superior con la creación en los ámbitos local, nacional y continental

de organizaciones y redes independientes[14]. Estas redes han generado espacios colectivos que en cierto modo han servido para que los estudiosos no estuvieran directamente sujetos a las agendas de los gobiernos y donantes ni a las presiones hegemónicas de la sociedad civil. De este modo han logrado impulsar la libertad intelectual, abriendo un espacio en el que la ética continental ha podido florecer. Esto ha permitido la supervivencia de una cultura intelectual continental, que de otra manera podría haber perecido a consecuencia de la invención de los Estados-nación y las subsiguientes crisis de desarrollo. En todo este esfuerzo, el CODESRIA ha tenido un papel protagonista, junto con una serie de centros y redes de investigación independientes que en su mayoría se han afiliado como miembros asociados. En la Asamblea General, que se celebra cada tres años, el CODESRIA genera, a través de un proceso democrático de debate y reflexión colectiva, una agenda de investigación para el continente. Esta agenda tiene una gran influencia entre los estudiosos que trabajan en las universidades y redes, cuyo alcance se extiende más allá de los proyectos de esta institución.

La agenda de investigación del CODESRIA de los últimos veinte años refleja la cambiante fortuna del continente, mostrando un compromiso firme y constante con los contextos, las realidades y los intereses africanos. Así, entre las principales cuestiones tratadas en la última década del siglo XX se incluyen los siguientes temas: movimientos sociales; Estado, autoritarismo y militarismo; conflictos; ajuste estructural y reforma económica; libertad académica y responsabilidad social; democratización y gobernanza; género; identidad, etnicidad y raza; transformación de la agricultura, sector informal y reforma agraria; educación superior y globalización.

Durante los últimos quince años, en un esfuerzo meritorio para hacer frente al descenso en la formación de investigadores en las universidades, se crearon varios institutos orientados al fortalecimiento de capacidades. En lugar de primar únicamente la publicación de colecciones con estudios de casos elaboradas por grupos de trabajo nacionales e internacionales, también se ha avanzado en la formación de equi-

---

14 Véanse, a título de ejemplo, la Asociación de Mujeres Africanas para la Investigaçión y el Desarrollo, la Organización para la Investigación en Ciencias Sociales de África Oriental y Meridional, el Instituto Africano para los Estudios Agrarios, en Harare (Zimbabue), o la Asociación Africana de Ciencia Política. También diversos centros de investigación de ámbito nacional, como el Centro de Investigación Básica de Uganda, el Centro de Estudios Sociales Avanzados de Port Harcourt (Nigeria), el Centro de Investigación y Documentación de Kano (Nigeria) y el Fórum de Estudios Sociales de Addis Abeba (Etiopía). E igualmente un conjunto de nuevos grupos de estudios de género, como la Red de Estudios de Mujeres, con sede en la ciudad nigeriana de Abuya, y la Red de Estudios Feministas, promovida por el Instituto Africano de Género, grupos que se suman a una plétora de redes y organizaciones surgidas a iniciativa del movimento de mujeres africanas, con el objetivo de divulgar información sobre el activismo y promover acciones de formación.

pos interdisciplinares comparativos, conceptualmente más ambiciosos, en dirección a una fase de nuevas y prometedoras formas de cooperación sur-sur.

La ética académica socialmente responsable y relevante para las realidades y aspiraciones africanas está plasmada en los principios generales, las orientaciones estratégicas y las declaraciones de la mayoría de las redes consideradas representativas de la comunidad académica. Sin embargo, y en general, estas declaraciones, como los trabajos que se vienen publicando, no abordan plenamente las implicaciones paradigmáticas y metodológicas del compromiso ético efectivo con África. La Declaración de Kampala sobre Libertad Intelectual y Responsabilidad Social, por ejemplo, si bien engloba las libertades y responsabilidades sociales tanto de los académicos como del Estado, sólo menciona la necesidad de que los académicos africanos estén «sujetos únicamente a los principios de la investigación científica universalmente reconocidos y a las normas éticas y profesionales» (*apud* Mamdani y Diouf, 1994, p. 350).

En la Declaración conjunta del CODESRIA y la Third World Network (TWN) sobre Desarrollo en África (2002), redactada durante un *workshop* convocado a causa del sentimiento de indignación por la exclusión de la comunidad intelectual africana del proceso de la Nueva Alianza para el Desarrollo de África (NEPAD), se reitera el compromiso militante de los intelectuales africanos:

> A fin de concretar nuestro compromiso con los retos del desarrollo en África, nos comprometemos a trabajar, tanto individual como colectivamente, de acuerdo con nuestras capacidades y aptitudes, y desde nuestras respectivas ubicaciones institucionales, para renovar a escala continental el compromiso con las iniciativas africanas de desarrollo. Aportaremos nuestras habilidades de investigación, formación y capacitación para contribuir a la producción y difusión de conocimiento sobre las grandes cuestiones en juego; nos implicaremos en la movilización de grupos sociales a partir de sus intereses específicos y sobre la base de estrategias de desarrollo adecuadas para ellos, y buscaremos el compromiso de los gobiernos y las instituciones responsables de las políticas locales, nacionales, regionales y continentales (TWN-CODESRIA, 2002).

Estos ejemplos ilustran un compromiso genérico con una ética profesional de alcance universal en el ámbito de las ciencias sociales, pero no responden a los desafíos éticos para los africanos que trabajan en el continente, es decir, los retos planteados por nuestros diferentes lugares y las siempre discutibles identidades, así como por las metodologías que utilizamos. Para que la idea de la investigación ética avance en África, hay que tener en cuenta cómo puede hacerse operativa en nuestro trabajo la responsabilidad social con las libertades y aspiraciones del pue-

blo africano. Los estudiosos africanos y los pueblos a los que pertenecemos, y a cuyo estudio nos dedicamos, poseen vastos recursos epistemológicos e intelectuales, aunque todavía estamos lejos de movilizarlos y ponerlos en marcha. Este hecho nos sitúa ante un desafío metodológico. Afrontarlo con éxito permitirá a la comunidad intelectual africana ir más allá de las meras declaraciones de compromiso con la libertad y contribuir a ella de manera efectiva a lo largo de nuestras trayectorias profesionales y, en concreto, de nuestras prácticas docentes y de construcción de conocimiento.

¿Qué significa adherirse a esta ética radical centrada en las personas y ponerla en práctica más allá de las declaraciones y resoluciones de Kampala y Acra, llevándola a nuestras clases y nuestros proyectos de investigación? En general, la reflexión sobre pedagogía y metodología de la investigación ha sido poco profunda. La revisión de Sall (2003) sobre la ciencia social africana incluye un breve análisis de los paradigmas en los que observa que ha habido un debate sobre si se trata de una ciencia social «orientada a las metodologías» u «orientada a problemas», pero, en este caso, la referencia a las metodologías tiene que ver con la cuestión disciplinar, fruto del predominio de un enfoque basado en la economía política. Aunque está claro que la economía política –en particular por la atención especial prestada al Estado, los movimientos sociales y las políticas económicas– dominó la ciencia social en África durante las primeras décadas del periodo poscolonial, la verdad es que, por otra parte, desde entonces se ha producido una creciente diversificación de enfoques. De hecho, hay amplias evidencias de interdisciplinariedad dentro de las grandes redes y en el trabajo llevado a cabo por asociaciones disciplinares, como la Asociación de Ciencia Política Africana, en cuyas actividades participan intelectuales de diversos campos. A lo largo de los últimos quince años se han abierto nuevos campos interdisciplinares, destacando los estudios sobre género, democratización y derechos humanos, además de los estudios ambientales y culturales. Todos se enfrentan a enormes desafíos metodológicos. Sin embargo, más allá de aspectos epistemológicos generales, todo indica que, hasta el momento, la preocupación por el problema de la metodología de la investigación ha sido más bien escasa[15].

Por todo esto, resulta fácil tener la impresión de que los estudiosos africanos siguen considerando la metodología como algo carente de especificidad cultural y contextual, es decir, como una herramienta «científica» de aplicación universal desvinculada de relaciones sociales y desprovista de significado y contenido cultural. Pero, como veremos a continuación, esto no es lo que realmente sucede.

---

[15] Sall se refiere sumariamente a la iniciativa senegalesa de indigenizar la sociología y a la discusión sobre los métodos de entrevista más próximos a las formas de comunicación locales. Véase Sall, 2002.

En el campo de los estudios feministas, por ejemplo, se han hecho algunos esfuerzos conjuntos para afrontar los retos metodológicos derivados de las características sociales y contextuales de la investigación sociológica en África. Para ello, los investigadores e investigadoras feministas se han apoyado en tres pilares. El primero es el lugar que ocupan dentro de la comunidad intelectual progresista comprometida con la investigación académica emancipadora. El segundo es su vinculación con el ámbito internacional de los estudios feministas, hoy razonablemente consolidado, en el que existe una preocupación constante por las implicaciones metodológicas de la epistemología feminista y las dificultades inherentes al desafío de aunar trabajo académico y activismo. Por último, se han apoyado en ejemplos de investigación socialmente comprometida llevada a cabo dentro de los movimientos de liberación, los movimientos por la democratización y los movimientos de mujeres, así como en ejemplos tomados del campo de las disciplinas aplicadas –la educación, los estudios sobre desarrollo, el trabajo social, el trabajo comunitario y la antropología del desarrollo.

La importancia de estos esfuerzos puede observarse tomando como ejemplo algunos proyectos de investigación que se propusieron desarrollar metodologías éticas articuladas en función de las identidades de los investigadores y elaborar metodologías conscientes de los retos que supone la adopción de una ética liberadora en el trabajo de investigación. Los dos proyectos que contribuyeron a delimitar los principios metodológicos señalados fueron concebidos por el Instituto Africano de Género (AGI) y ejecutados por el personal investigador de la red de investigación académica feminista, a su vez integrante de una iniciativa de ámbito continental –de la que se da cuenta en otro lugar (Mama, 2003, 2006)– destinada a promover la educación transformadora y fortalecer la investigación de los estudios sobre género y mujeres. Me refiero al proyecto «Cartografía de las sexualidades africanas»[16], realizado en colaboración con el Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ghana, y al proyecto «Género y cultura institucional en las universidades africanas»[17], patrocinado por la Asociación de Universidades Africanas[18].

Por el hecho de ser africanos, ambos proyectos tenían por finalidad abordar los aspectos básicos de la identidad, la institución y el lugar. Las instituciones anfitrionas se localizaban en el continente y se beneficiaban tanto de las publicaciones como del desarrollo de capacidades derivadas de los proyectos. Los equipos de investigación estaban formados por investigadores e investigadoras identificados como afri-

---

[16] *Mapping African Sexualities* (MAS), en inglés. *[N. del T.]*

[17] *Gender and Institutional Culture in African Universities* (GICAU). *[N. del T.]*

[18] Con el apoyo de la Fundación Ford.

canos, arraigados en sus respectivos contextos nacionales y vinculados a instituciones de investigación con implantación local. Además, se asumían como feministas, y sus historias personales revelaban una experiencia de activismo en los movimientos a favor de las mujeres combinada con una familiaridad con las redes académicas y la ética de la investigación académica continental.

El proyecto «Cartografía de las sexualidades africanas» se concibió en el marco de un ejercicio continental más amplio, orientado al fortalecimiento de la pedagogía feminista en las instituciones africanas. La iniciativa supuso la revisión de la bibliografía disponible y abrió una reflexión colectiva sobre las condiciones en que trabajan los movimientos de mujeres y algunos temas de actualidad. El objetivo era explorar los principales ámbitos de activismo y evaluar si, ateniéndose a su prioridades y estrategias, existía un déficit de conocimiento. La sexualidad fue identificada como un campo caracterizado desde hacía tiempo por la presencia de un alto grado de activismo –tal como lo ejemplificaban las campañas contra las prácticas tradicionales, la violencia de género o a favor de la salud y los derechos reproductivos–, pero donde el activismo se apoyaba en bajos niveles de investigación local. La pandemia de VIH/SIDA tuvo como efectos el aumento de los fondos para investigación y una gran demanda de educación pública, aunque la investigación local se redujo considerablemente y aumentó la susceptibilidad local por las intromisiones de investigadores expatriados. El campo estaba dominado por los métodos de encuesta y los discursos de la biomedicina, la epidemiología, la antropología colonial y la patología social. Se verificó la existencia de un número reducido de publicaciones sobre perspectivas e interpretaciones locales con enfoques de la sexualidad en positivo o caracterizados por la afirmación de la vida, o simplemente sobre cómo la gente común entendía la sexualidad.

Por último, se hizo patente que, a pesar de la importancia de los esfuerzos por proporcionar conocimientos sobre sexualidad a los jóvenes africanos, tales esfuerzos acaban por echarse a perder por la falta de medios adecuados. También se evidenció la necesidad de sustituir el marco de referencia de tipo étnico o biomédico por estudios independientes sobre las culturas sexuales contemporáneas desarrollados por africanos con una perspectiva nacional y continental que tuviera en cuenta la centralidad de la sexualidad en las relaciones de género. Este ejercicio condujo a la elaboración de un proyecto de investigación que permitió realizar estudios pormenorizados y de incidencia local de una serie de ejemplos que ilustran los retos que las culturas sexuales contemporáneas plantean a las perspectivas emancipadoras sobre las culturas africanas. Así, más que orientarse a políticas concretas, los mencionados estudios tuvieron un carácter elemental y educativo[19].

---

[19] El personal investigador del proyecto definió los siguientes temas de investigación: instituciones urbanas de iniciación sexual en Uganda: un estudio de caso de las *ssenga* –tías paternas que orientan a

Por su parte, el proyecto «Género y cultura institucional en las universidades africanas» responde al persistente historial de desigualdades de género en las universidades del continente, corroborado por la eficacia limitada de las medidas adoptadas para la promoción de la igualdad en este ámbito. Respaldado por la Asociación de Universidades Africanas, una organización de ámbito continental, y aprobado por los responsables de las instituciones objeto de estudio, este proyecto engloba una serie de estudios de caso de cariz institucional examinados en profundidad, con el objetivo de analizar las implicaciones que tiene la diferencia de género para la cultura intelectual. Los miembros del equipo investigador tenían libertad para plantear cuestiones sobre diversos aspectos que tuvieran en cuenta su respectivo contexto institucional. El equipo de investigación adoptó un enfoque transdisciplinar que combinó el trabajo de archivo, la utilización de perfiles estadísticos y los estudios de campo para documentar las dinámicas de género en los diferentes contextos nacionales e institucionales analizados.

Las metodologías de investigación de ambos proyectos se diseñaron de manera que estuvieran enraizadas en las historias locales, las culturas contemporáneas y las preocupaciones y aspiraciones de los investigadores participantes. Esto significó, en términos concretos, que, para desarrollar un marco general y elaborar un análisis debidamente situado en su contexto histórico y social, los investigadores tuvieron que aprovechar plenamente el conocimiento disponible en los planos local, oral, histórico y archivístico, así como sumar a sus propios conocimientos y experiencia la de los informantes locales. Aunque también se identificaron y examinaron las condiciones institucionales y políticas vigentes, la investigación se centró sobre todo en el estudio y análisis del material que había podido escapar de los métodos convencionales, concretamente en la exploración de ciertos saberes y perspectivas reprimidos, como los presentes en los relatos de los participantes. Con este propósito se animó a los investigadores a utilizar formas locales de interacción, lo que en la práctica se tradujo en el uso de las lenguas locales, los diálogos y el recurso a narraciones orales que daban voz a los participantes y permitían conocer de primera mano sus perspectivas personales sobre sus experiencias de

---

sus sobrinas en materia sexual– en Kampala (Sylvia Tamale); las brujas de Gambaga: qué significa ser bruja en la región norte de Ghana (Yaba Badoe); perspectivas de los jóvenes de la provincia sudafricana de Limpopo sobre la sexualidad (Thelma Maluleke); ¿(a)sexualizar a la juventud en la Ghana moderna? Un estudio de caso sobre los clubs de vírgenes (Akosua Darkwah y Alexina Arthur); las políticas sexuales del *zina* –relaciones sexuales fuera del matrimonio– bajo la ley de la *sharia* en el norte de Nigeria: las luchas alrededor de Amina Lawal (Charmaine Pereira *et al.*); las sexualidades de los estudiantes de primer año de la Universidad de la Península del Cabo (Elaine Salo *et al.*); los estudios de género y los estudios culturales institucionales en las universidades de Addis Abeba, Ibadán, Ghana, Chiekh Anta Diop de Dakar y Zimbabue.

vida, procurando que el proceso reforzara el sentimiento de singularidad y la capacidad de acción de cada uno.

Respecto a la difusión de los resultados, la estrategia adoptada priorizó no sólo la puesta en común con la comunidad académica local estudiada y la comunidad académica del continente en su conjunto, sino también con los activistas, el personal de las instituciones colaboradoras, los estudiantes africanos y el público en general.

Conclusión

La rápida expansión de la educación superior que se inicia con el final de la dominación colonial propició el surgimiento de una amplia y diversa intelectualidad poscolonial que ha formulado nuevas agendas intelectuales, ampliado la finalidad y riqueza de la investigación académica en todo el mundo y aportado nuevas epistemologías, perspectivas, métodos y campos de estudio.

El ascenso y declive de la educación superior en el periodo poscolonial han hecho que, a pesar del apoyo y la inversión públicaos que al principio benefició al sector, cuando se asistió a la creación de cientos de universidades, la desinversión posterior y el aumento masivo de las tasas de matrícula hayan convertido el sistema de educación superior africano en el más empobrecido del mundo. Al mismo tiempo, el continente padece un grave déficit de capacidad que, a consecuencia de la globalización, da señales de intensificación, que se expresan a través de fenómenos como la brecha digital y la creciente desigualdad económica entre África y el resto del mundo. África es la región que alberga la mayor parte de la población pobre del planeta, cada vez más pobre. La escasez de recursos y las soluciones propuestas para ahorrar costes, actualmente aplicadas en nombre de la reforma de la educación superior, han creado un marco institucional insuficiente para sostener la investigación, y menos aún la investigación que permite a los estudiosos africanos enriquecer su sensibilidad ética. En lo concerniente a los aspectos institucionales y políticos, el panorama general también ha tenido implicaciones importantes para la viabilidad de la investigación ética desarrollada por africanos. Hay muy pocas oportunidades para que los académicos africanos se reúnan y lleven a cabo proyectos de investigación independientes capaces de responder a las aspiraciones y agendas colectivas tanto de los africanos como de los movimientos sociales que luchan por la democratización y el desarrollo de la región.

Las redes académicas independientes que se han creado, ofrecen algunas oportunidades al respecto, pero no pueden compararse con las universidades en términos de escala o alcance. En cualquier caso, estas redes dependen de la comunidad de estudiosos existente, en general vinculada a las universidades, de modo que su

actividad se ve afectada por el hecho de que las universidades se muestran cada vez menos competentes para formar investigadores cualificados. La inclusión de *workshops* sobre metodología en la fase inicial de los proyectos de investigación ha llegado a ser una práctica habitual que trata de mitigar la disminución del grado de capacidad observado en la región. No obstante, la situación ha seguido deteriorándose, y se ha puesto en evidencia que la medida no ha logrado compensar la falta de años de educación elemental que únicamente las grandes instituciones públicas pueden aspirar a proporcionar.

La presión ejercida por los plazos de presentación de informes relativos a contratos de financiación, que exigen resultados rápidos y una elevada carga de trabajo, ahogan las cuestiones éticas y entorpecen la reflexión necesaria para traducir en metodologías éticas las grandes declaraciones sobre ética liberadora de la investigación académica. Los investigadores claman y compiten entre sí para sacar provecho de estas escasas oportunidades, ya que, dados los insignificantes salarios que perciben, los modestos ingresos obtenidos por esta vía son esenciales para sobrevivir.

Mis reflexiones a propósito del contexto africano sugieren que la ética intelectual no tiene un carácter necesariamente universal, ya que está fuertemente moldeada por el contexto y los conflictos históricos y regionales. En África, este contexto y estos conflictos son las circunstancias que han caracterizado al colonialismo, al antiimperialismo, al nacionalismo y al panafricanismo. También existen epistemologías nuevas y radicales cuya profunda huella aún tiene que dejarse sentir en una academia convencional pendiente de realizar el mandato liberador recibido del pueblo africano, que generalmente ha acogido y prestado apoyo a las universidades del continente. Las tradiciones académicas africanas siempre han rechazado el presupuesto filosófico liberal de la neutralidad, que conlleva distanciamiento y falta de compromiso respecto al contexto social, en detrimento de la participación comprometida. Para los africanos, la investigación académica ética es una investigación socialmente responsable que defiende la libertad y no una investigación exenta de responsabilidad social.

Referencias bibliográficas

ASSOCIATION OF AFRICAN UNIVERSITIES (AAU) (ed.) (2004), *The Implications of WTO/GATS for Higher Education in Africa,* Proceedings of Accra Workshop on GATS, 27-29 abril de 2004, Acra (Ghana), Association of African Universities.

AKE, C. (1994), «Academic Freedom and Material Base», en M. Diouf y M. Mandami (orgs.), *Academic Freedom in Africa,* Dakar, CODESRIA, pp. 17-25.

ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities,* Londres, Verso [ed. cast.: *Comunidades imaginadas,* México, FCE, 1993].
APPIAH, K. A. (1992), *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture,* Londres, Methuen.
— (2005), *The Ethics of Identity,* Princeton, Princeton University Press.
BENNETT, J. (2002), «Exploration of a "Gap": Strategizing Gender Equity in African Universities», *Feminist Africa* 1, 1, pp. 34-65.
— (org.) (2006), *Killing a Virus with Stones? Research on the Implementation of Policies against Sexual Harassment in Southern African Higher Education,* Ciudad del Cabo, African Gender Institute, University of Cape Town.
BOURGOIS, P. (2006), «Foreword», en V. Sanford, A. Angel-Ajani y P. Bourgois (orgs.), *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy and Activism,* New Brunswick (Nueva Jersey), Rutgers University Press, pp. ix-xii.
DIAGNE, S. B. (2001), «Africanity as an Open Question», en S. B. Diagne, A. Mama, H. Melber, H. y F. B. Nyamnjoh, *Identity and Beyond: Rethinking Africanity,* Uppsala, Nordiska Africainstitutet, pp. 19-24.
DIOUF, M. y MANDAMI, M. (orgs.) (1994), *Academic Freedom in Africa,* Dakar, CODESRIA.
FANON, F. (1967), *Black Skin, White Masks,* Londres, Grove Press [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas,* Madrid, Akal, 2009].
FEDERICI, S., CAFFENTZIS, G. y ALIDOU, O. (2000), *A Thousand Flowers: Social Struggles against Structural Adjustment in African Universities,* Trenton (Nueva Jersey), Africa World Press.
FERGUSON, J. (2006), *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order,* Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.
HELD, D., MCGREW, A., GOLDBLATT, D. y PERRATON, J. (1999), *Global Transformations; Politics, Economics and Culture,* Stanford, Stanford University Press.
HOUNTONDJI, P. J. (1983), *African Philosophy: Myth and Reality,* Londres, Hutchinson.
— (org.) (1997), *Endogenous Knowledge: Research Trails,* Dakar, CODESRIA.
— (2002), *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa,* Athens, Ohio University Press.
IMAM, A. y MAMA, A. (1994), «The Role of Academics in the Restriction of Academics in Africa», en M. Diouf y M. Mandami (orgs.), *Academic Freedom in Africa*, Dakar, CODESRIA, pp. 73-107.
JEGA, A. (1994), *Universities, Scholars and Societies in Nigeria* (manuscrito).
KI-ZERBO, J. (2005), «African Intellectuals, Rationalism and Pan-Africanism: a testimony», en T. Mkandawire (org.), *African Intellectuals: Rethinking Language, Gender and Development*, Londres, Zed Books, pp. 78-93.

LEWIS, D. (2003) «African Women's Studies 1980-2001: A Review Essay», African Gender Institute's «Strengthening Gender Studies for Social Transformation: An Intellectual Capacity-Building and Information Technology Development Project», Ciudad del Cabo, African Gender Institute, University of Cape Town [www.gwsafrica.org].

MAMA, A. (1995), «Feminism or Femocracy: State Feminism and Democratisation in Nigeria», *Africa Development* 20, 1, pp. 37-58.

— (1996), «Women's Studies and Studies of Women during the 1990s», *Working Paper Series,* 5/96, Dakar, CODESRIA.

— (2001), «Challenging Subjects: Gender and Power in African Contexts», en S. B. Diagne, A. Mama, H. Melber, H. y F. B. Nyamnjoh, *Identity and Beyond: Rethinking Africanity,* Uppsala, Nordiska Africainstitutet, pp. 9-18.

— (2003), «Restore, Reform but Do Not Transform: the Gender Politics of Higher Education in Africa», *Journal of Higher Education in Africa* 1, 1, pp. 101-125.

— (2006), «Feminist Studies in African Contexts: the Challenge of Transformative Teaching in African Universities», en P. T. Zeleza (org.), *The Study of Africa: Disciplinary and Interdisciplinary Encounters,* Dakar, CODESRIA, pp. 297-312.

MKANDAWIRE, T. (1999), «Shifting Commitments and National Cohesion in African Countries», en L. Wohlegemuth, S. Gibson, S. Klasen y E. Rothschild (orgs.), *Common Security and Civil Society in Africa,* Uppsala, Nordiska Africakainstitutet, pp. 14-41.

— (org.) (2005), *African Intellectuals: Rethinking Language, Gender and Development*, Londres, Zed Books.

— y SOLUDO, Ch. (1996), *Our Continent Our Future: African Perspectives on Structural Adjustment,* Dakar, CODESRIA.

MUDIMBE, V. (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge,* Londres, James Currey.

OLAGUNJU, T., JINADU, A. y OYOVBAIRE, S. (1993), *The Transition to Democracy in Nigeria (1985-1993),* Ibadán, Spectrum Books.

PEREIRA, Ch. (2002), «Between Knowing and Imagining: What Space for Feminism in Scholarship on Africa», *Feminist Africa* 1, 1, pp. 9-33.

PHIRI, I. A. (2000), «Gender and Academic Freedom in Malawi», en E. Sall (org.), *Women in Academia: Gender and Academic Freedom in Africa,* Dakar, CODESRIA, pp. 47-63.

SALL, E. (2003), «The Social Sciences in Africa: Trends, Issues, Capacities and Constraints», Nueva York, Social Science Research Council, Working Paper Series, 8.

— (org.) (2000), *Women in Academia: Gender and Academic Freedom in Africa*, Dakar, CODESRIA.

SAMOFF, J. y CARROL, B. (2004), «The Promise of Partnership and Continuities of Dependence: External Support to Higher Education in Africa», *African Studies Review* 41, 1, pp. 67-199.
SAWYERR, A. (2004), «Challenges Facing African Universities: Selected Issues», *African Studies Review* 47, 1, pp. 1-59.
STIGLITZ, J. E. (2003), *Globalization and Its Discontents,* Nueva York, W. W. Norton [ed. cast.: *El malestar en la globalización,* Madrid, Taurus, 2003].
THIRD WORLD NETWORK (TWN)/CODESRIA (2002), *Declaration on African Development*, Acra, Third World Network.
WA THIONG'O, N. (1986), *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Literature,* Nairobi, Heinemann.
WALLERSTEIN, I. *et al.* (1996), *Para abrir as ciências sociais. Relatório da Comissão Gulbenkian sobre a reestruturação das ciências sociais*, São Paulo, Cortez Editora.
ZELEZA, P. T. (2002), «African Universities and Globalization», *Feminist Africa* 1, 1, pp. 64-85.
— (2003), *Rethinking Africa's Globalization. Volume 1: The Intellectual Challenges*, Trenton (Nueva Jersey), Africa World Press.

XVII

Filosofía y conocimiento indígena: una perspectiva africana

Dismas A. Masolo

Introducción

Una de las controversias más importantes de la filosofía africana ha versado sobre si las disciplinas académicas se definen sólo internamente, por las estructuras teóricas de sus contenidos, como, por ejemplo, el carácter abstracto y universal de los conceptos en la filosofía, o si también están influidas por condiciones externas, que justifican su aceptación dentro de los esquemas en los que se integran. ¿En qué medida las teorías científicas están orientadas por la dinámica de los contextos y las circunstancias sociales en que se producen? ¿Y hasta qué punto las disciplinas son universales y no etnodisciplinas, como la etnofilosofía, las etnociencias y otras similares? Mientras estas cuestiones ocupaban un lugar prominente en el panorama de la filosofía africana, en las décadas de los sesenta y setenta del pasado siglo, en el ámbito de la filosofía occidental surgía un discurso parecido sobre el impacto social en la producción de las teorías científicas. En este capítulo trataré de demostrar que ambas tradiciones discursivas se complementan y relacionan estrechamente. Por un lado, al discutir sobre la etnofilosofía, los filósofos africanos han contribuido de forma indirecta a generar un debate más amplio, a pesar de que sus objetivos y lenguaje estuviesen definidos en términos más políticos que epistemológicos; por otro, al poner en discusión la naturaleza de las teorías científicas, los filósofos occidentales han aportado indirectamente su voz al debate sobre la etnofilosofía, pese a que la mayoría de las veces su lenguaje y objetivos estuviesen orientados por un interés exclusivamente epistemológico[1].

[1] Este tema también es abordado en el capítulo de Paulin Hountondji del presente volumen.

La idea de indígena

Al igual que algunos de sus sinónimos –local, nativo, originario– y antónimos –inmigrante, extranjero, colono–, el término *indígena* es un ecodeterminante[2] utilizado para definir el origen de objetos o personas, e identificar los rasgos que caracterizan su pertenencia a un lugar, sobre todo en comparación con otros competidores que reclaman pertenencia e identidad. Los historiadores y otros estudiosos de la sociedad analizan y definen los flujos de personas, ideas y objetos entre diferentes lugares a lo largo del tiempo. De manera similar, la aparición de la noción de «indigenidad»[3], asociada a la práctica de la filosofía africana, se ha constatado recientemente en el ámbito académico, a través del análisis histórico, o de su necesidad, para describir la movilidad de ideas, escuelas y corrientes de pensamiento en su contribución a la formación de la filosofía africana como un movimiento o un proyecto intelectual distinto. En la historia intelectual, el objetivo de un análisis de este tipo normalmente es determinar la naturaleza y el carácter histórico de las ideas que conforman escuelas de pensamiento o teorías sobre temas específicos. En ocasiones, la distinción entre local e inmigrante, nativo y extranjero, originario y colono, está motivada por una coyuntura política en la que esta separación, por lo general, sirve a otros intereses –algunos nobles, otros no tanto–, como a menudo ocurre en la política tradicional. El debate sobre el papel de la indigenidad en la filosofía africana puede enmarcarse dentro de un discurso poscolonial más amplio. Como parte de esta voz emancipadora global, los debates y opiniones sobre los valores indígenas en general, y sobre los conocimientos indígenas en particular, no sólo abarcan el sentido tradicional, sino también el sentido jovial y despreocupado de la reciente política global de dominación y emancipación. En la retórica de esta política, la defensa y promoción de lo indígena van de la mano de la búsqueda antihegemónica de libertad y autonomía, de manera que todo lo indígena o localmente producido es situado en el centro de su régimen epistémico, donde tiene más valor político y cultural respecto a lo extranjero o importado.

En términos formales, el crecimiento de la temática indígena ha sido impulsado por un enfoque simultáneo muy utilizado desde finales de los cincuenta y principios de los sesenta, o simplemente asumido por la mayoría de las disciplinas, en especial por las críticas filosóficas radicales del realismo científico. Esta revolución, popularizada por *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), la obra pionera de

---

[2] *Ecodeterminant*, en el original inglés. *[N. del T.]*

[3] Este anglicismo *(indigeneity)* es utilizado, en general, para referirse a la construcción teórica de las identidades indígenas, es decir, al conjunto de procesos históricos, sociales, políticos y culturales a través de los cuales se ha construido y moldeado el sentido de ser indígena. *[N. del T.]*

Thomas Kuhn sobre teoría de la historia, dio un nuevo impulso a las personas y movimientos que ya creían que el conocimiento en general, y la teoría científica en particular, están centrados en el ser humano, es decir, son una función de las fuerzas sociales en su evolución multidireccional. La tesis principal del trabajo de Kuhn defiende que la historia de la ciencia presenta un determinado patrón que puede explicarse haciendo referencia a la estructura institucional de la ciencia, sobre todo a la manera en que los científicos profesionales basan sus investigaciones en aquellos objetos de consenso que Kuhn llama «paradigmas». Así, puesto que la ciencia constituye una actividad en buena medida establecida socialmente, la «normalidad» de su práctica y de su marco teórico está determinada por su adhesión a las normas instituidas y aplicables dentro del «paradigma». Aunque resulta difícil –y, en efecto, éste no es el lugar más apropiado para hacerlo– calibrar el impacto global de la influencia de Kuhn, se considera que ha socavado toda una tradición filosófica: la del positivismo lógico o, de manera más genérica, la del empirismo lógico, de tal modo que muchos filósofos ya no consideran el lenguaje científico como una de las características específicas de cualquier lenguaje usado para hablar del mundo.

El estudio de la naturaleza de las ciencias modernas se extendió de manera significativa al campo de los análisis sociales y culturales. Por ejemplo, de acuerdo con Sandra Harding (1997)[4], todas las ciencias son sistemas locales de conocimiento. Desde el punto de vista interno, argumenta, un buen conocimiento científico se caracteriza por una fuerte objetividad, una racionalidad inclusiva y una validez universal, aunque no por ello deja de ser una pretensión de conocimiento local. Compartiendo un tema con las críticas feministas de la ciencia, las perspectivas no occidentales afirman que la ciencia puede hacer reivindicaciones universales y, al mismo tiempo, estar fundada localmente. Dado que las ciencias están fundadas localmente, cada una de ellas es, con respecto a las demás, una etnociencia. En vista de los recientes desarrollos en el análisis de las ciencias, podría parecer que todo el conocimiento –en el sentido wittgensteiniano de los hechos como descripciones (proposicionales) de las relaciones entre los objetos del mundo– es un punto de vista, unas veces situado en un plano más individual y otras más en el cultural.

A partir de Kuhn, el estudio de la naturaleza de las teorías científicas ha ido borrando de manera progresiva las fronteras entre la ciencia, las humanidades y las ciencias sociales para mejorar el entendimiento entre ellas, colocando el realismo en el centro el debate. Una caracterización importante, realizada en el marco de este

---

[4] Además de reafirmar algunas de las posturas expresadas y defendidas en su obra (véanse Harding, 1986, 1993; Harding y O'Barr, 1987), en este trabajo Harding proporciona útiles datos bibliográficos sobre teorías sociales y culturales contemporáneas de la ciencia que incorporan perspectivas de género, raciales, políticas (Norte-Sur) y culturales.

trabajo académico, es la distinción entre lo que está independientemente «ahí» y lo que es «construido» por nosotros, entre lo que existe «por sí mismo» y lo que es inseparable de nuestra forma de experimentarlo. Entre los estudiosos de la filosofía y la historia de la ciencia –un desarrollo disciplinar natural a partir de la influencia de Kuhn– que han dirigido críticas a la ciencia similares a las de Harding, podemos encontrar a Helen Verran[5] y a Carrey-Francis Onyango (1999). En *Science and an African Logic* (2001), Verran proporciona ejemplos narrativos concretos para tratar de demostrar el papel de la cultura en la formación de las racionalidades. Verran defiende que tanto las estrategias –los métodos– culturalmente familiares para llegar a conceptos y conocimientos básicos del mundo, como sus modelos occidentales específicos, han sido privilegiados de manera indebida por considerárselos la esencia de la racionalidad. Reconoce que nos hemos vuelto tan pretenciosos con nuestros métodos culturalmente familiares que no sólo nos parecen la esencia de la racionalidad, sino que es probable que nos sintamos frustrados y confundidos cuando son rechazados a favor de otros, aunque conduzcan a resultados igualmente buenos. De manera muy sutil, Verran transmite la idea de que los métodos que producimos, que reflejan nuestros intereses y limitaciones, pueden, aun así, conducir a una ciencia instrumentalmente exitosa. De este modo, lo que aparenta ser un conflicto de racionalidades probablemente no es más que una molestia –para los que son «monorracionales»– relativa a estrategias explicativas poco familiares. Para los que son «polirracionales», sobre todo para quienes el colonialismo impuso métodos occidentales combinados con sus propios métodos, como los profesores y estudiantes yoruba[6], la utilización alterna de múltiples modelos no representa ningún problema. Las personas polirracionales consiguen hacerlo sin sacrificar los objetos de investigación, como conceptos abstractos básicos para hablar del mundo, por ejemplo, los de extensión y volumen. La forma de las construcciones explicativas –es decir, de las teorías– constituye, al menos en parte, una respuesta a la expectativa creada por el público y presenta a los profesionales y al público como cohabitantes o extraños en un determinado campo epistémico.

Como es obvio, los ejemplos de Verran plantean preguntas interesantes sobre aspectos básicos o metodológicos de las teorías en general y de las teorías científicas en particular. ¿Qué implica exactamente la afirmación de que una teoría en particular, o un sistema descrito por esta teoría, es determinista? ¿Y qué significado tendría para nosotros un mundo determinista? Preguntas de este tipo chocan con una posición científica otrora indiscutible, el realismo, que alberga la pretensión de que los

---

[5] Sobre este tema véase Watson-Verran y Turnbull, 1995.

[6] Con múltiples significados, yoruba se refiere a un grupo étnico de África occidental, así como a la lengua hablada por este grupo. *[N. del T.]*

objetos del conocimiento científico tienen una existencia independiente de las mentes o actos de los científicos, y que las teorías científicas tienen una naturaleza objetiva, es decir, independiente del sujeto que las conoce.

Por otra parte, el principal interés de Onyango es contribuir al debate entre el realismo y el antirrealismo. En una tesis doctoral presentada en la Universidad de Viena en 1999, Onyango adopta un enfoque pragmático de la teoría científica, defendiendo su capacidad de reducir –o al menos de ignorar– la brecha que se considera que existe entre el realismo y el antirrealismo. Sostiene que las posiciones consideradas antirrealistas, como el empirismo constructivista de Van Fraasen, son parte de lo que llama la «concepción semántica de los modelos» (MSC)[7], una combinación de las versiones teórica y semántica de los modelos realistas. De esta manera, afirma que su posición «puede dar cabida a una variedad de interpretaciones de las alegaciones de teorías [tales como puntos de vista] realistas, empiristas y constructivistas, o cualquier otra interpretación apropiada, según el tema en cuestión [...] pero no al antirrealismo» (Onyango, 1999, p. 2). Como ha demostrado el sociólogo francés Bruno Latour (1979, 1987, 1993), este punto de vista implica que tanto el contexto social como el contenido técnico son esenciales para una correcta comprensión de la actividad científica, y que la ciencia sólo puede entenderse a través de su práctica[8]. El matemático mozambiqueño Paulus Gerdes ha demostrado (1998, 1999, 2003) que incluso las matemáticas, al igual que otros conocimientos técnicos y abstractos, sólo pueden aprenderse bien con la práctica, es decir, como parte de las prácticas diarias que nos sirven para afrontar, gestionar y transformar el mundo de la experiencia cotidiana. Este enfoque hizo que la MSC de Onyango (1999, p. 2) se volviera «esencialmente pragmática».

Aunque las perspectivas africanas críticas del realismo científico sean más recientes que el debate sobre la etnofilosofía, las obras mencionadas, entre otras, han apoyado de manera sustantiva la posición contraria a Hountondji y, en general, el debate sobre la idea de la construcción social del conocimiento. La autocrítica del conocimiento occidental también ha supuesto una fuerte voz de apoyo a los textos poscoloniales emergentes al afirmar que la mayoría de aspectos epistemológicos, tal como los conocemos a través de las disciplinas, son significativamente locales y reflejan los contextos sociohistóricos prácticos de la comunidad en la que son producidos.

La controversia en torno a la etnofilosofía africana reaviva y contextualiza la oposición entre las percepciones locales y universales del conocimiento, ya debatida con relación a la ciencia. Como sugiere Harding, la idea de la universalidad de la ciencia se desarrolló junto a la supremacía política, militar y económica de

---

[7] Siglas inglesas de «models-semantic conception». *[N. del T.]*

[8] Este tema también es abordado en el capítulo de João Arriscado Nunes.

Europa. El uso ideológico de la universalidad se convirtió en una de las características dominantes de las relaciones Norte-Sur durante y después del siglo XIX. Así, el surgimiento de la corriente que apuesta por la construcción social del conocimiento –«etnoconocimientos»– erosiona claramente su fuerza al cuestionar su estatus fundacional. En oposición a lo extraño, extranjero o ajeno, la hipótesis del adjetivo *indígena* antes de la caracterización o del nombre de cualquier conocimiento sirve para reivindicar para el adjetivo el deseo de autoctonía, autorrepresentación y autopreservación. En la escuela marxista africana, el concepto de «indigenidad» surgió como un valor-concepto categórico que, en primer lugar y de manera descriptiva, se utilizó para identificar y separar lo que pertenece –o pertenecía– al espacio político y cultural local de aquello que eran, o son, elementos de invasión –hegemónicamente– intrusiva e ilegítima. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, también es un concepto utilizado de modo prescriptivo para cambiar las actitudes de un pueblo –política, cultural y económicamente– dominado, llevándolo a desear y procurar reivindicar los esquemas de representación del control ajeno o extranjero dominante para apropiárselos como nativos. En los textos históricos y antropológicos occidentales sobre África, el continente fue representado como algo distante, extranjero, como una realidad ajena a los esquemas de los escritores occidentales y de su público. El producto de esta empresa siempre iba en dirección al exterior, es decir, era extrovertido, como lo describe Hountondji. Lo indígena era el objeto puro del estudioso metropolitano. Su naturaleza, en sentido académico, era –gracias al papel mediador de lo que Spivak (1999)[9] llama el «informante nativo» o, en palabras de Hountondji (1995), el «colaborador junior»– objeto de consumidores distantes en las metrópolis occidentales. La perpetuación de esta relación desigual en la producción en general, y en la producción de conocimiento en particular, está en la base de lo que desde hace mucho se conoce como síndrome de la dependencia, un concepto crítico de la teoría política económica desarrollado en los setenta por Samir Amin, André Gunder Frank e Immanuel Wallerstein.

La historia de la indigenidad africana es, por tanto, larga. Como ha demostrado Valentin Mudimbe (1994), se remonta al tiempo de las exploraciones de los antiguos griegos. Su desarrollo ha sido recogido y presentado a través de los análisis críticos de Appiah (1992) y Mudimbe (1988, 1997), entre otros autores. En términos generales, la cuestión de la indigenidad está bien representada en los escritos de crítica antropológica y otros textos de los ochenta y noventa. Para los escritores de los noventa, la cuestión principal giraba en torno a las pretensiones de los estudiosos metropolitanos en lo relativo a la represión del sujeto-objeto indígena, cuya palabra

[9] Véase, sobre todo, el primer capítulo de esta referencia.

sobre sí mismo ni siquiera podía ser definitiva, ni independientemente autorizada, si no contaba con la orientación y aprobación de los investigadores metropolitanos[10].

La etnofilosofía y la controversia sobre el conocimiento indígena

Durante mucho tiempo, en la filosofía académica del África subsahariana la gran polémica en torno al tan criticado concepto de «etnofilosofía» parecía oponer los sistemas indígenas de conocimiento africano a la filosofía como categoría especializada de conocimiento. En gran parte de esta literatura, así como en la obra de algunos críticos conservadores que todavía se oponen a la idea de filosofía africana, se presupone que una idea no puede ser a la vez indígena y filosófica. Popularizado y transformado en un importante tema de debate en los setenta, mediante la crítica de Hountondji a la obra de Tempels (1959), calificada de etnofilosofía –en un sentido peyorativo–, lo indígena, exotizado como puramente oral, era percibido desde una posición de inferioridad con relación al conocimiento escrito. Con el despertar de la palabra escrita, que era extranjera, la oralidad, que era indígena, quedó postergada a la irrelevancia. Ahora bien, como he tratado de defender antes, o la situación ha cambiado, es decir, Hountondji se ha retractado desde entonces de su posición antitradicional, o es que simplemente su crítica a Tempels nunca había negado la importancia de los conocimientos tradicionales. Una lectura de los trabajos de Hountondji de los años noventa, en particular de *Producing Knowledge in Africa Today* (1995), revela una profunda preocupación por los sistemas de conocimiento indígenas como la base de un concepto de desarrollo legítimo que es históricamente relevante, socialmente significativo y responde a necesidades sociales.

El argumento de Hountondji es que el dominio –comprensión activa, comprometida y crítica– de lo local, la capacidad de explorar, gestionar y transformar los recursos disponibles para mejorar las condiciones y calidad de vida de una comunidad o nación, debería ser el enfoque de partida del desarrollo. La expansión de esta idea, teniendo en cuenta otros factores, lleva a la afirmación de que el desarrollo, en el sentido descrito, sería mejor si la mayoría de las personas a las que supuestamente debería beneficiar pudieran relacionarse con sus resultados: primero, deben desearlo y, después, ser capaces de mantenerlo. Pero, quizá más significativamente aún, la apelación a una postura comprometida y crítica con lo local significa, como argumentan sus defensores, que no debe confundirse con lo uniforme. Por el contrario, como ha sido siempre, debe dársele espacio para que sea complejo y diverso, dialógico e inclusivo.

---

[10] El capítulo de Amina Mama también debate los dilemas asociados a la investigación académica en y sobre África.

Si es esto lo que subyace en la noción de «desarrollo introvertido» de Hountondji, su defensa de lo local como punto de partida del desarrollo revaloriza lo indígena, evitando las categorías coloniales de oposición entre lo tradicional y lo moderno. Es probable que estas categorías no tuviesen importancia si no fuera porque cada sistema cultural –de pensamientos y prácticas– tiene un pasado y un presente en el que el peso de la historia exige a los habitantes que el presente sea notablemente diferente del pasado. Y el papel de los hábitos intelectuales es proporcionar los métodos y cuestiones a partir de los que emergerá la diferencia entre el pasado y el presente.

No hace falta un esfuerzo especial para advertir que la filosofía siempre se centra en lo familiar y lo indígena, cualquiera que sea su forma o estatuto epistémico: interroga, deconstruye, analiza y busca explicar. Se relaciona con el conocimiento indígena de la misma manera que la palabra escrita lo hace con la oral. Derrida nos recuerda que el debate sobre la relación entre ambos modos de expresión no es nuevo. Afirma que, en la historia de la filosofía occidental, esta discusión se remonta a Platón, de quien escribe: «Platón dice que la escritura es una huérfana o bastarda, por oposición al discurso, hijo legítimo y bien nacido del "padre del logos"» (Derrida, 1981, p. 12). Consideremos dos ejemplos que ilustran los vínculos entre la filosofía y el lenguaje cotidiano, pues no en vano los fundadores de la tradición analítica insistieron en la clarificación del lenguaje como la clave para la comprensión de nuestro conocimiento del mundo[11]. Al discutir su crítica al argumento de que un enunciado analítico es aquel cuya verdad depende por completo de los significados de sus términos, el filósofo estadounidense W. V. Quine utiliza como ejemplo la afirmación «ningún hombre no casado está casado», o su sinónimo, «ningún soltero está casado». Este ejemplo le sirve de pretexto para preguntar, en primer lugar, qué implica el «significado», que, como sostienen los defensores de la analiticidad, lleva a que ambas afirmaciones sean necesariamente verdaderas. Y, en segundo, qué hace que sean sinónimas, es decir, sustituibles la una por la otra sin que su valor de verdad se vea alterado. La cuestión es que, a pesar de la crítica de Quine a la analiticidad, que para los empiristas es lo que confiere verdad lógica a la afirmación «ningún hombre no casado está casado», muchos dudaríamos en refutar la impresión de sentido común de que esta afirmación es verdadera debido al significado que sus términos tienen en la estructura

---

[11] El objetivo no es abrir una discusión sustantiva de la verdad tal como la interpretan Quine y Wiredu, sino ilustrar cómo la filosofía extrae incluso su material más específicamente técnico de nuestras prácticas cotidianas, como, por ejemplo, nuestra manera de hablar: «En la vida diaria aceptamos como ciertas muchas cosas que, después de un análisis más riguroso, nos aparecen tan llenas de evidentes contradicciones que sólo un gran esfuerzo de pensamiento nos permite saber lo que realmente nos es lícito creer. [...] Es natural empezar por nuestras experiencias presentes y, en cierto modo, no cabe duda que el conocimiento debe ser derivado de ellas»; véase Russell, 1959, p. 7.

del lenguaje. En efecto, suponemos que la afirmación es verdadera porque concuerda con la manera en la que nos enseñaron a utilizar las palabras en nuestra lengua para construir o transmitir significado. Pero afirmarlo, de acuerdo con Quine (1980), implica un presupuesto sobre el «significado» que sólo empieza a parecer extraño tras un cuidadoso análisis filosófico:

> Una cuestión capital para la teoría de la significación es la de la naturaleza de su objeto: ¿qué clase de cosas son las significaciones? La necesidad tradicionalmente sentida de recurrir a entidades mentadas puede deberse a la antigua ceguera para apreciar el hecho de que significación y referencia son dos cosas distintas. Una vez tajantemente separadas la teoría de la referencia y la de la significación, basta con dar un breve paso para reconocer que el objeto primario de la teoría de la significación es, simplemente, la sinonimia de las formas lingüísticas y la analiticidad de los enunciados; las propias significaciones, en tanto que oscuras entidades intermediarias, pueden abandonarse tranquilamente (Quine, 1980, p. 22).

Tenemos, por tanto, la pregunta sobre qué hace que los dos enunciados de Quine sean sinónimos. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que dos enunciados son sinónimos? Una vez más, una posible respuesta puede ser que las dos expresiones, «soltero» y «hombre no casado», «significan lo mismo». Según este ejemplo, y gracias al análisis crítico, asunciones corrientes de sentido común se convierten de repente en grandes problemas filosóficos. El problema evidenciado por Quine no es un invento de los empiristas. Por el contrario, es un problema incrustado en el uso del lenguaje común, en este caso del inglés[12], del que los empiristas se sirven para ejemplificar sus planteamientos sobre los enunciados analíticos.

Consideremos otro ejemplo, esta vez de una lengua africana. El filósofo ghanés Kwasi Wiredu usa la frase *Ete saa* –que en lengua twi se traduce como «es así»– para explicar que la naturaleza de los problemas filosóficos puede, al menos en algunos casos, depender de la estructura de las lenguas que hablamos. Según Wiredu, la teoría de la correspondencia de la verdad, tal como la conocemos en inglés, quedaría desvirtuada en twi, por lo que ni siquiera se plantea. Desde su punto de vista, para traducir a twi la formulación de la teoría de la correspondencia de la verdad, para la cual «un enunciado verdadero significa que se corresponde con los hechos», tendríamos que decir, de un modo bastante extraño, *Asem no te saa kyerese ene nea ete saa di nsianim*[13].

---

[12] Téngase en cuenta que la lengua original utilizada por el autor es el inglés. *[N. del T.]*

[13] Véase Wiredu, 1995, pp. 189-186. La lengua twi, según tengo entendido, forma parte de los diferentes grupos lingüísticos que constituyen el akan.

Los ejemplos de las expresiones de ambos idiomas, cuando resultan apropiadas, aparecen sin restricciones en los usos cotidianos de las lenguas de las que forman parte, y ninguna de ellas está más o menos privilegiada filosóficamente que la otra sin la problematización del filósofo. Los problemas planteados por los filósofos se refieren a la naturaleza del resto de lenguas, en cuyo marco tienen sentido, respectivamente, como herramientas comunicativas –signos, fonemas, etcétera–. Sin embargo, los problemas filosóficos –el de la definición del significado y el de la verdad–, tal como han sido identificados y discutidos por Quine y Wiredu, no forman parte del significado o de los usos instrumentales cotidianos de aquellos enunciados o frases. En el plano del discurso, los hablantes comunes –es decir, no filosóficos– de inglés y akan (twi) se preocupan por otras formas y usos del lenguaje: la estructura gramatical o sintáctica y los significados compartidos que transmiten. Consciente de estas suposiciones, así como de algunos elementos críticos inscritos en la naturaleza del lenguaje cotidiano, el filósofo examina su contenido teórico. Como puso de manifiesto el filósofo y lingüista ruandés Alexis Kagame (1975), la filosofía se oculta en la oralidad y se entrelaza con ella. Basta con que, como él hizo en su monumental obra filosófica, seamos capaces de sacarla a la luz a través del análisis minucioso. En su opinión, el kinyarwanda[14], como probablemente pensaba de la mayoría de lenguas humanas (Kagame, 1956)[15], es la encarnación de todo un sistema filosófico concebido por sus hablantes. Kagame defendía que la demostración del contenido filosófico del lenguaje cotidiano tenía que hacerse de manera sistemática y comparativa. Como algunos lectores saben, él lo hizo de ambas maneras[16]. En el contexto de sus respectivas obras, Quine y Wiredu defienden que no es imposible traducir ciertos tipos de enunciados de una lengua a otra, aunque esta traducción a menudo sea inexacta e imprecisa, ya que son varias las implicaciones ontológicas que acompañan las expresiones específicas de cada lengua. La dificultad, como deberían haberla entendido correctamente, tiene que ver con la elasticidad de la lengua para abarcar la mayor parte de los conceptos que formulamos y comunicamos. Me sirvo de estos ejemplos para argumentar que el quehacer filosófico comienza por lo cotidiano, lo familiar, que forma parte de lo indígena, en cuanto ámbito fundado en expresiones que tienden un puente entre nuestras relaciones y el mundo que nos rodea. Se trata de un argumento defendido desde hace mucho por el movimiento de la «filosofía del lenguaje común», del que Quine y Wiredu son herederos, al menos en

---

14 Lengua bantú hablada en Ruanda, el sur de Uganda y la República Democrática del Congo. *[N. del T.]*

15 Es probable que el contenido filosófico del lenguaje cotidiano no esté tan bien ordenado y estructurado como Kagame pensaba que lo estaba en el kinyarwanda, pero al menos se puede recuperar a partir de ejemplos de lo que es conceptualmente aceptable e inaceptable sobre sus expresiones explícitas y creencias implícitas.

16 Kagame, 1975, es una cabal continuación de su anterior *magnum opus*.

parte, al creer que a través del examen del uso cotidiano de las palabras se pueden identificar pistas de problemas profundamente filosóficos. No obstante, con estos argumentos también trato de sugerir que Hountondji, discípulo de Derrida, no era menos consciente de esta primacía de lo cotidiano, si bien su trayectoria hasta llegar a esta posición deriva de una perspectiva continental –europea– en lugar de analítica. No podría, por tanto, rechazarla para fundamentar la filosofía en lo extraordinario. La prueba puede encontrarse en una de sus obras más recientes. En *Combats pour le sens*[17], Hountondji afirma que su crítica a Tempels surgió de un enfoque sobre el proyecto de Husserl relativo al establecimiento de las bases de la ciencia al examinar la estructura de la conciencia, o del «mundo de la vida», como lo llamó Husserl (1970, § 33 y § 34 [pp. 121-135]). La pregunta que se plantea de inmediato es la siguiente: ¿por qué la idea husserliana del «mundo de la vida» libra a Hountondji del espíritu antitradicional que cultivó para volver a asociarlo con el mundo indígena? Parece que, en este caso, tanto para Husserl como para Hountondji el objetivo era, en primer lugar, reconocer el papel activo y estructurador de la conciencia, rasgo que le permite tender hacia su objeto[18]. En segundo lugar, trabajando en el marco del método husserliano, Hountondji procura demostrar que el mundo de la intencionalidad es el lugar de nuestras experiencias cotidianas: nuestra conciencia se dirige –intencionalmente– a él, con el que establece una relación. La conciencia, por tanto, no es pasiva, ni siquiera en este nivel muy rudimentario, ni puede este nivel rudimentario considerar que el mundo es la constitución de la filosofía[19]. La respuesta crítica de Hountondji al famoso ensayo de Franz Crahay[20], al recordarle que los mitos se encuentran en un segundo nivel de abstracción, puede ser ilustrativa. Su opinión, bajo un prisma antirrealista, era que el primer nivel de abstracción ya se producía con intención de la conciencia, de modo que la abstracción no era el problema al que se enfrentaba la etnofilosofía. Si fuera así, la conciencia facilitaría el acceso de las personas al mundo inmediato, no sólo de los objetos, sino también de las creencias y otros elementos de la experiencia humana en un

---

[17] Traducida al inglés con el título *Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa,* 2002.

[18] Alusión al concepto de intencionalidad de la conciencia. La palabra «intencionalidad» deriva del latín *intendere*, que significa «referirse a» o «tender hacia». En la fenomenología de Husserl, la intencionalidad es la propiedad de todo acto de la conciencia, es decir, significa que todos los fenómenos mentales tienden o se refieren a un objeto. Cuando imaginamos, imaginamos algo; cuando pensamos, pensamos en algo; cuando recordamos, recordamos algo. *[N. del T.]*

[19] Para Husserl, la misión de la filosofía o fenomenología, recogiendo la herencia del pensamiento cartesiano y kantiano, y en contra del primer Wittgenstein, que reduce el mundo a la totalidad de los hechos, es examinar la conciencia del sujeto como dimensión en la que se constituye e interpreta el mundo. *[N. del T.]*

[20] Véanse Crahay, 1965, y Hountondji, 1970.

sentido sociocultural amplio, es decir, de los elementos que estructuran la conciencia. La naturaleza de la conciencia es la base de nuestro conocimiento del mundo. Pese a la variedad de interpretaciones, puede afirmarse con certeza que Husserl, más que una división, vio un vínculo entre ciencia y filosofía –¿o deberíamos decir fenomenología?–. Para él, nuestro conocimiento del mundo exterior, cuando éste se nos presenta, se produce en el marco de la categoría del contenido anterior a la conciencia, una combinación de la actitud natural y la fenomenológica. Los significados de nuestras afirmaciones sobre el mundo circundante están íntimamente relacionados con el «mundo de la vida». Husserl creía que el análisis del «mundo de la vida» –la tarea de la fenomenología como alejamiento radical de la actitud natural del mundo– era, en sí mismo, una misión científica; un ejercicio cuidadoso y sistemático. La fenomenología y la ciencia formaban una unidad o, dicho de otro modo, la filosofía formaba parte de la ciencia[21]. El texto de Husserl sobre la fenomenología, hoy todo un clásico, publicado en su artículo de 1932 para la *Enciclopedia Británica*, comienza como sigue:

> «Fenomenología» designa un nuevo método descriptivo y filosófico que, desde los últimos años del siglo pasado, ha fundado una disciplina psicológica *a priori*, capaz de suministrar la única base segura sobre la cual pueda construirse una sólida psicología empírica, y una filosofía universal, que puede proporcionar un *organum* para la revisión metódica de todas las ciencias.

Desde mi punto de vista, la crítica de Hountondji a Tempels, tan incisiva y prácticamente tan poco comprometida como en el momento de su primera articulación, estaba animada por un afán de destacar el realismo de las experiencias cotidianas africanas, en contraste con lo que Hountondji consideraba una obsesión de los etnofilósofos, en especial de Tempels: llenar la conciencia de los africanos con objetos aparentes o falsos, objetos que no existen, como las llamadas «fuerzas vitales». Esto, como lamenta, desvincula la conciencia de los africanos del mundo real –«científico»– que les rodea. Está claro que Hountondji se sintió frustrado por una propuesta filosófica que ponía al margen, y casi trivializaba, las preocupaciones cotidianas de los pueblos africanos por el mundo de los problemas y objetos «reales», en un intento de desplazarlas por otras llenas de ilusiones mágicas. Por supuesto que los africanos también tienen creencias repletas de supersticiones y otras opiniones, justificadas o no, pero no constituían en modo alguno el contenido absoluto de su conciencia. Lo paradójico es que los críticos de Hountondji acabaron acusándole de

---

[21] A veces, el énfasis de Hountondji en la ciencia, o en la correlación entre ciencia y filosofía, parecía abrazar elementos marxistas, en particular a través de Althusser. Ahora narra abiertamente cómo estas ideas también abrazan el legado de Husserl.

ser implacable en su demanda de una inexistente filosofía universal; un interés que, desde el punto de vista de los críticos, lo retrataba como un burgués y alguien que desconocía las experiencias y los esquemas de conocimiento locales de la gente.

La filosofía y el *habitus* de lo cotidiano

No sólo encontramos lo cotidiano en los múltiples usos indígenas de la lengua, como sostuvo el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. También lo experimentamos como consumidores y agentes de la agenda ideológica de las estructuras e instituciones sociales a través de las cuales la sociedad es definida y objetivada. Por ejemplo, en el desarrollo de las estructuras de las instituciones sociales en general, en la semántica de las palabras o en las estructuras sintácticas de las diferentes lenguas humanas se hallan los conceptos y teorías que las personas utilizan para expresar y explicar su comprensión del mundo: su experiencia, en los sentidos kantiano y husserliano del término. La idea de que nuestra conciencia estructura lo que experienciamos[22] es fundamental para ambos. La tarea de la filosofía, de acuerdo con Husserl, es analizar la estructura de la conciencia como preámbulo de la ciencia.

¿Qué lecciones, por tanto, podemos extraer de Husserl? ¿Y cómo se aplicarían a la comprensión de la relación de la filosofía con lo indígena en contextos africanos? Hay varias maneras de enfocar el tema en cuestión. Una es entender de qué manera la noción básica de «experiencia», como la encontramos en las obras de Kant y Husserl, se manifiesta en el ámbito al que, de manera un tanto imprecisa, nos hemos estado refiriendo como «lo indígena». Mi respuesta es que la constitución de la experiencia es una función de la intersubjetividad, de nuestra interacción con los demás, a partir de la cual adquirimos los «ladrillos» de la intencionalidad. Nuestra interioridad –el mundo de nuestras convicciones más profundas– es el resultado de lo que la cuna, nuestra sociedad, nos ofrece a través de sus diversos mecanismos, incluyendo el lenguaje –palabras con sus significados y referentes en el mundo[23]–.

---

[22] Nótese el uso del verbo «experienciar» en lugar de «experimentar». Se trata de un término con gran presencia en la literatura psicológica. A diferencia de experimentar, que tiene un sentido más de instrumentalidad y manipulación, relacionado con el acto de probar, examinar, someter algo a la prueba de ensayo y error, «experienciar», en el contexto de la fenomenología, se refiere al mundo de la conciencia, poniendo el foco de atención en los estados mentales subjetivos y la vivencia de la experiencia. *[N. del T.]*

[23] Para mí, esta idea del nacimiento de la conciencia a partir de un mundo compartido evoca el cambio de Wittgenstein en lo que respecta al lenguaje, de la universalidad del *Tractatus* al pluralismo fundado en la cultura de las *Investigaciones*. Esta última obra restituye la importancia filosófica a lo indígena tal como es hablado, por así decirlo, donde el uso constituye el factor clave para establecer el significado del lenguaje.

Al igual que en el proceso de adquisición del lenguaje, planteamos cuestiones y problemas en función de lo que la sociedad nos ofrece y de aquello a lo que estamos expuestos cuando nos integramos en ella –lo que equivale a decir, al menos en parte, que ni la sociedad ni la conciencia que crea y sostiene son estáticas–. Lo «indígena» abarca todo el ámbito de lo que constituye nuestra conciencia. Así, el término *indígena* no significa «creencias fosilizadas e inmutables únicamente válidas en el contexto histórico en que se realizan». Por el contrario, dado que los problemas se definen por sus contextos sociohistóricos, hoy, por ejemplo, confrontamos y cuestionamos las imposiciones de la comunidad como resultado de las exigencias de liberalismo tan abiertamente como nunca lo habíamos hecho hace cincuenta años. Un caso a tener en cuenta es el ampliamente discutido epílogo de la obra *En la casa de mi padre*, de Appiah. Los conflictos entre las demandas colectivas y las elecciones individuales plantean preguntas sobre la ubicación de la razón moral que orienta la idea del bien moral. ¿Es tan autónomo el individuo como pretenden algunas escuelas del liberalismo? ¿O debería ser la comunidad, independientemente de su afán autoritario de autopreservación, la única fuente de la razón moral? He aquí algunas de las preguntas que, con mayor probabilidad, surgirán de los contextos de cambio social y cultural donde la homogeneidad otrora asumida empieza a desvanecerse a consecuencia del surgimiento de la autonomía. En otras palabras, «lo indígena» es constantemente transformado y negociado. De hecho, una mirada retrospectiva sugiere que al menos parte de la polémica en torno a la etnofilosofía versaba sobre la manera de representar lo indígena. Por un lado, estaba la escuela que identificaba el resurgimiento poscolonial de lo indígena con el aislamiento del exterior, sobre todo de la influencia occidental; por otro, formada por una serie de representantes de la actitud contraria a la etnofilosofía, estaba la posición que veía lo indígena bajo un prisma histórico, apostando por conservar lo formativo para los tiempos modernos y prescindir de todo lo que ya no constituía «lo indígena» para las nuevas generaciones. Y –salvo raras excepciones– «enfoques diferentes» no siempre significan una importación. Por el contrario, como Hountondji sostiene en *Producing Knowledge in Africa Today* (1995), se requiere, en primer lugar, una transformación desde dentro y una reversión a la importación como último recurso, cuando resulte más ventajosa y menos costosa que una transformación endógena. Hountondji (1995, p. 2) se muestra inequívoco respecto al valor primario de lo indígena:

> Debemos reconocer los logros y la progresión del trabajo, buscar la manera de lidiar con las dificultades presentes y desarrollar nuevas estrategias para superar la dependencia. Debemos promover la innovación científica y tecnológica y la autosuficiencia como medio para satisfacer, en primer lugar y por encima de todo, las necesidades de África.

El lenguaje de lo indígena

La opinión de que los estudiosos africanos deberían hacer uso de las lenguas indígenas como lengua vehicular de sus trabajos ha gozado de prestigio durante mucho tiempo entre no pocos nacionalistas culturales. En efecto, parte del problema de las falsas representaciones del conocimiento africano en textos no africanos se debe a una mala interpretación, distorsión o conceptualización errónea de los significados africanos. A pesar de que los antropólogos han hecho un trabajo encomiable en su estudio de las culturas africanas, estos fenómenos manifiestan una falta de dominio de las lenguas africanas por parte de muchos estudiosos de los sistemas de conocimiento africanos. El fallecido poeta ugandés Okot p'Bitek da cuenta de estos problemas en su análisis de textos de misioneros religiosos de la década de los treinta, en particular de textos catequéticos católicos escritos en lengua vernácula –acholi y langi–. El trabajo de p'Bitek (1971, 1979) muestra las distorsiones a las que se ven expuestas las ideas religiosas de los acholi y los langi en los textos de los misioneros, que pretendían transmitir a los conversos locales la idea de Dios como «creador» de todo el universo, incluidos los seres humanos. Los problemas que p'Bitek destaca en sus análisis revelan problemas mayores relativos a la transferencia de significados tanto entre lenguas como entre diferentes esquemas conceptuales culturalmente formados. Sin pretender desacreditar por completo la labor de traducción entre culturas, p'Bitek trató de evidenciar las limitaciones culturales del lenguaje y las dificultades que surgen en la migración de conceptos de uno a otro dominio lingüístico. En su opinión, los textos catequéticos de los misioneros no eran adaptaciones de la cosmología acholi a las enseñanzas cristianas, sino parte de un proyecto que reinventaba la lengua acholi, en muchos casos mediante la introducción de nuevos términos y conceptos procedentes de las lenguas de las comunidades aledañas, incluyendo las musulmanas. Lo que no está claro en estas dificultades de traducción entre culturas es si los límites del lenguaje también determinan el alcance de nuestros conceptos –una teoría sostenida por el Wittgenstein del *Tractatus* (1961)–. Como p'Bitek manifestó, concordando en gran medida con lo que Quine había afirmado sobre la indeterminación de la traducción, es necesario ser cuidadosos para evitar catástrofes como las cometidas por los misioneros cristianos al transmitir al pueblo acholi la idea de que Dios podía ser al mismo tiempo bueno y creador. Para los acholi, la creación representaba un acto maléfico, vinculado a las fuerzas del dolor y la muerte.

No obstante, quizá el uso de las lenguas indígenas sencillamente sea bueno en sí mismo. Es bastante razonable esperar que cada comunidad tenga su propia lengua con la que expresa y transmite sus valores a sus miembros. En efecto, cualquiera que se dedique a reflexionar sobre la maravillosa complejidad de su lengua, o de

cualquier otra que conozca bien, advertirá con rapidez que su uso en sí mismo es un valor, un arte en el que la destreza de las personas es medida, admirada y reconocida de diferentes maneras. Los poetas gozan de este reconocimiento en casi todas las comunidades que conozco. Sin embargo, desde un punto de vista epistemológico, la importancia del idioma vernáculo nunca está lo suficientemente remarcada. Aunque parece bastante obvio que el lenguaje de una comunidad refleja la estructura de su mundo, el modo en que entiende, define, clasifica y ordena las ideas sobre sí misma, sus relaciones, sus jerarquías y su ecosistema, con todos sus valores y peligros, esta realidad ha adquirido relevancia desde hace relativamente poco, con la búsqueda de la liberación de los pueblos y culturas colonizados por el dominio extranjero. Lo sabemos, por ejemplo, gracias a los trabajos del brasileño Paulo Freire, pionero de una filosofía radical de la educación para los oprimidos que defiende con firmeza que el objetivo de la educación es ayudar a las personas a entender su realidad y escribir su propia historia (Freire, 1993 [1970]). La mayoría de los teóricos poscoloniales reivindican esta búsqueda de la emancipación a través de la descolonización de la mente. Ngũgĩ wa Thiong'o (1986) hace del uso de la lengua vernácula uno de sus principales temas poscoloniales, aunque por motivos diferentes de los de p'Bitek.

La afirmación de p'Bitek de que el término *creador* era inconcebible para los acholi referido a un Dios teóricamente benévolo –para el que tampoco poseían un término específico–, plantea problemas de tipo analítico que tienen que ver con la relación entre el significado –como concepto– y el lenguaje. Estos problemas exigen el análisis de la naturaleza de ambos para determinar sus correspondientes dimensiones y connotaciones. Considero que estas razones son diferentes de las de wa Thiong'o para preferir el idioma vernáculo, sin privar por ello a su posición sobre la lengua y su uso de sólidos presupuestos filosóficos. De hecho, wa Thiong'o (1986, p. 16) se oponía a la lengua colonial porque la veía como una estrategia para controlar la manera en que los pueblos colonizados gestionaban su vida cotidiana, su universo mental, la percepción de sí mismos y su relación con el mundo. Así, aunque esta posición considere el lenguaje un vehículo de ideas, sobre todo en el ámbito ideológico, sirve para plantear cuestiones de otro tipo. Por un lado, se refieren a los instrumentos de dominación y, por otro, al papel de los escritores como intermediarios de las personas para las que escriben, así como a la importancia de la escritura como herramienta para producir un conocimiento emancipador. Por otra parte, p'Bitek también era un intelectual con una orientación política definida, como la mayoría de nosotros lo es o debería serlo, por lo que su crítica de la iniciativa misionera y, en términos más generales, de la empresa colonial estaba marcada, en esencia, por el contexto político en que tuvo lugar la imposición de la ideología cristiana y de otros conocimientos occidentales. Las cuestiones que plantea, que, desde mi

punto de vista, forman parte del núcleo de la filosofía analítica, pueden llevar a preguntarnos si es posible traducir entre diferentes lenguas o si los significados africanos pueden ser expresados en lenguas no africanas, como el francés, el inglés o cualquier otra –lenguas que, en el curso de sus adaptaciones, asumieron diferentes formas locales.

Estas cuestiones ya han sido analizadas. No pretendo reclamar una originalidad que no me pertenece; simplemente me limito a hacer referencia a cómo nos ayudan a entender la complejidad y evolución del idioma vernáculo. La mayoría de los lectores habrán visto al menos una obra que apele a la práctica de la filosofía en idiomas vernáculos africanos. Pero consideremos por un momento que la comunicación sirve, como de manera lúcida ha argumentado[24] Kwasi Wiredu, fundamentalmente para comunicar conceptos entre interlocutores o comunicadores. Esto nos lleva a preguntarnos qué tipo de «cosas» son los conceptos, dónde y cómo se producen, cómo los transmitimos a los demás y, a fin de cuentas, cómo evaluamos, en el transcurso de la comunicación con los demás, si han aprehendido lo que queríamos. El análisis de estos problemas revela que la relación entre la lengua y los conceptos a menudo puede conducir a situaciones basadas en el ensayo y el error. A veces acertamos, como cuando usamos los nombres propios de personas o lugares –sobre todo cuando hablamos con gente que sabemos que está familiarizada con las personas y lugares que mencionamos–, y otras veces fallamos, como cuando frente a mi clase de primer año de licenciatura anuncio: «Nuestro tema de hoy es la fenomenología». En ocasiones me doy cuenta de que se necesita mucho más que un semestre o incluso, a un nivel profesional más elevado, toda una vida para acertar en un par de cosas y transmitirlas de forma adecuada a los hablantes nativos de la lengua que utilizo en el aula. Los conceptos no se vuelven necesariamente más claros o fáciles de aprehender por expresarlos en la lengua nativa de nuestro interlocutor. En ocasiones necesitamos recurrir a frases, incluso a pasajes enteros, para aclarar conceptos. Las razones de esta dificultad son múltiples, pero al menos una refleja que los significados no son «objetos», por eso es más difícil ser preciso al relacionar palabras con sus significados –referencias– que con nombres propios. A veces no tenemos palabras o términos específicos para ellos, viéndonos forzados a utilizar estratagemas, a seleccionar y elegir palabras para, en la medida de lo posible, dar con los significados que intentamos transmitir a los demás, con independencia del medio que utilicemos. No veo un gran problema en utilizar un término o una frase tomados de otra lengua para comunicar con precisión un concepto, si así mi interlocutor tiene menos problemas para entenderme, ya que no es imposible expresar un concepto en cualquier lengua.

---

[24] Véase Wiredu, 1996, sobre todo las páginas 13-33 (capítulos 2 y 3).

¿Podemos usar palabras francesas o inglesas para transmitir significados africanos? Pienso que la respuesta a esta pregunta es afirmativa. Esto no quiere decir que las lenguas africanas no sean necesarias para expresar nuestro conocimiento. En efecto, no existe nada culturalmente comparable a la capacidad de comunicar cualquier cosa en nuestra lengua nativa, y creo que esto ocurre en todo momento. El lenguaje es un fenómeno elástico que podemos doblar, torcer y estirar en cualquier medida y dirección para acomodar los conceptos que tenemos en nuestras mentes. Puede llevar mucho tiempo y muchas lecciones, lo mismo que explicar la «fenomenología», o tan sólo una o pocas palabras –todo depende del tipo de conocimiento y del público al que queremos transmitirlo.

A pesar de los problemas mencionados, la flexibilidad del lenguaje hace posible la traducción de conceptos de una lengua a otra. Pero imaginemos que todos escribiéramos en las diferentes lenguas nativas y/o en los dialectos que hoy se hablan en África. Sin duda sería un logro maravilloso, no sólo porque se aprovecharía el conocimiento que transmiten a un público más amplio dentro de sus respectivas comunidades discursivas, sino también porque impulsaría estas lenguas y dialectos en el sentido de promover mayores desarrollos ortográficos y establecer símbolos específicos para expresiones fonéticas, como wa Thiong'o ha tratado de hacer con los sonidos del gikuyu. Hace unos días envié un correo electrónico a un amigo para preguntarle el nombre de una persona a la que ambos habíamos contratado, aunque por separado. Su respuesta fue: «Joseph; en or Owino Fred». Resulta que a muchos hablantes cultos de mi lengua les gusta incluir palabras inglesas en medio de expresiones en lengua vernácula. Han conseguido incorporar y entrelazar frases y términos en inglés en nuestra lengua vernácula con gran belleza y elegancia. Para quien conoce esta peculiaridad, la respuesta de mi amigo podría haber sido terriblemente ambigua. De hecho, yo leí su respuesta como si me estuviera proporcionando dos nombres, interpretando el «or» que está en medio de la frase como la inclusión de la conjunción disyuntiva inglesa, lo que me llevó a leer la frase como «Joseph u Owino Fred»; de manera más literal como «Joseph, es éste o es Owino Fred». La ambigüedad resultante se podría haber evitado con facilidad si hubiera una determinada manera ortográfica de transmitir el significado preciso de «or», tal como aparecía en la respuesta de mi amigo, distinguiéndolo de otras palabras diferentes que escribimos de la misma forma utilizando el alfabeto romano. ¿O acaso deberíamos exigir a los hablantes anglófonos que hagan más reconocible su conjunción disyuntiva? En la frase en cuestión, la partícula «or» significaba «cuñado de». No hay duda de que todos podemos pensar en este tipo de problemas –algunos sencillos, otros bastante complejos– en nuestra propia lengua. Como tampoco la hay de que los proyectos ortográficos para la conservación y mejora de nuestras diferentes lenguas deben fomentarse como parte de nuestra herencia y desarrollo cultural.

Dejando a un lado la posibilidad de estos desarrollos ortográficos, parece haber un problema que vuelve menos atractiva la belleza de nuestras lenguas por razones profesionales prácticas. Aunque no puedo hablar de otras disciplinas, a menudo me temo que la lectura de un texto filosófico, por ejemplo en lugbara o kuranko, pueda ponerme ante un reto insuperable, sobre todo si lo que justifica la promoción de la filosofía como actividad es la comprensión de su contenido y el uso de las ideas presentes en una u otra forma discursiva. Por ello me gustaría conocer el akan lo suficientemente bien como para llegar más lejos y participar en el debate analítico e informativo que se desarrolla entre los filósofos contemporáneos que lo hablan. En efecto, mi cita anterior de Wiredu subraya mi admiración por el debate, al tiempo que retrata mis frustrantes limitaciones para acceder a él. Esto significa, en parte, que mucho del conocimiento disponible para el análisis filosófico ya existe y es producido de manera constante en idioma vernáculo. Lo mismo puede decirse de las proposiciones que utiliza Quine. Pero preguntémonos por un momento si los textos filosóficos etíopes del siglo XVIII hubieran sido conocidos fuera del mundo de habla etíope de ese siglo en el caso de que no hubieran sido traducidos. O qué hubiera sucedido con los ricos textos de los dogón y los bamana –o bambara– sin las traducciones y comentarios realizados por Marcel Giaule y Germaine Dieterlen. ¿Cuán limitado sería su acceso a ellos para los africanos, tan divididos por las fronteras de las lenguas coloniales? A veces, incluso dentro de una misma nación, no nos comunicamos entre diferentes comunidades lingüísticas, y menos aún entre naciones. De ahí que la cuestión práctica relativa a los beneficios intelectuales de escribir en idioma vernáculo siga siendo un desafío. Me gustaría que nosotros, los africanos, habláramos nuestras cerca de mil setecientas lenguas y dialectos. Me pregunto si será posible alguna vez.

Referencias bibliográficas

APPIAH, K. A. (1992), *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture,* Nueva York, Oxford University Press.

CRAHAY, F. (1965), «Le "décollage" conceptuel: conditions d'une philosophie Bantoue», *Diogène* 52, pp. 61-84.

DERRIDA, J. (1981), *Positions,* Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: *Posiciones,* Valencia, Pre-Textos, 1976].

FREIRE, P. (1993 [1970]), *Pedagogy of the Oppressed,* Nueva York, Continuum [ed. cast.: *Pedagogía del oprimido,* Madrid, Siglo XXI, 2012].

GERDES, P. (1998), *Women, Art, and Geometry in Southern Africa,* Trenton (Nueva Jersey), Africa World Press.

— (1999), *Geometry from Africa: Mathematical and Educational Explorations,* Washington, DC, Mathematical Association of America.
— (2003), *Awakening of Geometrical Thought in Early Culture,* Minneapolis, Marxist Educational Press.
HARDING, S. (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.
— (1997), «Is Modern Science an Ethnoscience? Rethinking epistemological assumptions», en E. C. Eze (org.), *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader,* Oxford, Blackwell Publishers, pp. 45-70.
— (org.) (1993), *The «Racial» Economy of Science: toward a Democratic Future,* Bloomington, Indiana University Press.
— y O'BARR, J. (1987), *Sex and Scientific Inquiry,* Chicago, University of Chicago Press.
HOUNTONDJI, P. J. (1970), «Remarques sur la Philosophie Africaine Contemporaine», *Diogène* 71, pp. 120-140.
— (1995), «Producing Knowledge in Africa Today», *African Studies Review* 38, 3, pp. 1-10.
— (2002), *Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa,* Athens, Ohio University Center for International Studies.
HUSSERL, E. (1931), *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology,* Atlantic Highlands (Nueva Jersey), Humanities Press.
— (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an Introduction to Phenomenological Philosophy,* Evanston, Northwestern University Press [ed. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascedental,* Barcelona, Crítica, 1991].
KAGAME, A. (1956), *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruselas, L'Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, nouvelle série, mémoire 8, tomo XII.
— (1975), *La philosophie bantu comparée,* París, Présence Africaine.
KUHN, T. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, University of Chicago Press.
LATOUR, B. (1979), *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts,* Londres, Sage.
— (1987), *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
— (1993), *We Have Never Been Modern*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
MUDIMBE, V. Y. (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge,* Bloomington, Indiana University Press.
— (1994), *The Idea of Africa,* Bloomington, Indiana University Press.

— (1997), *Tales of Faith: Religion as Political Performance in Central Africa,* Londres, Athlone Press.
ONYANGO, C. F. (1999), *A Critical Analysis of Constructive Realism: towards a Theory of Scientific Theories and their Relations to Physical Entities,* tesis doctoral, Faculty of Foundational and Applied Sciences, University of Vienna.
P'BITEK, O. (1971), *Religion of the Central Luo,* Nairobi, East African Literature Bureau.
— (1979), *African Religions in Western Scholarship,* Nairobi, Kenya Literature Bureau.
QUINE, W. V. O. (1980), *From a Logical Point of View,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
RUSSELL, B. (1959), *The Problems of Philosophy,* Nueva York, Oxford University Press.
SPIVAK, G. Ch. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press [ed. cast.: *Crítica de la razón poscolonial,* Madrid, Akal, 2010].
TEMPELS, P. (1959), *Bantu Philosophy,* París, Présence Africaine.
VERRAN, H. (2001), *Science and an African Logic,* Chicago, University of Chicago Press.
THIONG'O, N wa (1986), *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Literature,* Londres, James Currey.
WATSON-VERRAN, H. y TURNBULL, D. (1995), «Science and Other Indigenous Knowledge Systems», en S. Jasanoff, G. Markle, J. Petersen y T. Pinch (orgs.), *Handbook of Science and Technology Studies,* Thousand Oaks, Sage Publishers, pp. 115-139.
WIREDU, K. (1995), «Truth and the Akan Language», en S. Kwame (org.), *Readings in African Philosophy: an Akan Collection,* Lanham, University Press of America.
— (1996), *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective,* Bloomington, Indiana University Press.
WITTGENSTEIN, L. (1961 [1922]), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge [ed. cast.: *Tractatus logico-philosophicus,* Madrid, Tecnos, 2003].
— (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell Publishers [ed. cast: *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, 2008].

Índice general

PARTE III
GEOPOLÍTICAS Y SU SUBVERSIÓN